sans phrase

Zeitschrift für Ideologiekritik

Heft 6, Frühjahr 2015

Till Gathmann: Antisemitisches Wahnbild und antiislamische Karikatur
Georges-Arthur Goldschmidt: Der Deutsche und das Ressentiment
Georges-Arthur Goldschmidt: Ein Leben, ein Werk im Zeichen des Nationalsozialismus
Martin Blumentritt: Antisemitismus auf den Richterstühlen der Vernunft (Teil 2)
Manfred Dahlmann: Ökonomie und Ideologie
Martin Dornis: Sigmund Freuds biologischer Materialismus
Esther Marian: Psychoanalytische Frauenbiographik (Teil 2)
Christoph Hesse: Ohne Namen. Juden im sowjetischen Kino (1938 – 1945)
Tobias Ebbrecht-Hartmann: Lass die fernen Orte zu dir kommen ... Aharon Appelfeld
Gerhard Scheit: Nach Kafka. Imre Kertész' negative Ästhetik

Joel Naber: Der kleine Charlie als gutes Objekt. Was am siebten Januar getötet wurde
Gerhard Scheit: Je suis Charlie oder Wir sind das Volk
Dieter Sturm: Gemeinschaft statt Nation. Abgründe der europäischen Ideologie
Alex Gruber: Der globale Minotaurus und der verlorene Faden Varoufakis'
Leo Elser: Das exzessive und das ‚anständige' Ressentiment
Devi Dumbadze: Wie der Antisemitismus doch noch Georgiens Beziehung zu Israel prägt
Tjark Kunstreich: Das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation
Birte Hewera: Wem gehört die Erinnerung? Zu Zeugenschaft und Kulturindustrie
Lars Fischer: Georg im Wunderland. Über ein Beispiel marxistischer Musikbiographik
Robert Bösch: Von Pferden und Menschen
Gerhard Oberschlick: Warum von Günther Anders' Nachlass nichts in Tumult erscheint

Till Gathmann	Antisemitisches Wahnbild und antiislamische Karikatur	3
Georges-Arthur Goldschmidt	Der Deutsche und das Ressentiment – eine Antwort auf Alain Finkielkraut	26
Georges-Arthur Goldschmidt	Ein Leben, ein Werk im Zeichen des Nationalsozialismus	30
Martin Blumentritt	Antisemitismus auf den Richterstühlen der Vernunft. Jüdisches und Antijüdisches im Deutschen Idealismus (Teil 2)	33
Manfred Dahlmann	Ökonomie und Ideologie	45
Martin Dornis	Sigmund Freuds biologischer Materialismus. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Natur und naturhafter Gesellschaft in der Psychoanalyse	73
Esther Marian	Psychoanalytische Frauenbiographik und die Theorie der Geschlechterdifferenz (Teil 2)	95
Christoph Hesse	Ohne Namen. Die Darstellung der Verfolgung und Vernichtung der Juden im sowjetischen Kino (1938 – 1945)	110
Tobias Ebbrecht-Hartmann	Lass die fernen Orte zu dir kommen ... Aharon Appelfeld und die „Durchlässigkeit der Überlieferung	131
Gerhard Scheit	Nach Kafka. Imre Kertész' negative Ästhetik	146

Parataxis

Joel Naber	Der kleine Charlie als gutes Objekt. Was am siebten Januar getötet wurde	171
Gerhard Scheit	*Je suis Charlie* oder *Wir sind das Volk.* Michel Houellebecqs *Unterwerfung* und die Großkundgebungen von Leviathan und Behemoth	182
Dieter Sturm	Gemeinschaft statt Nation. Anmerkungen zu den Abgründen der europäischen Ideologie	189
Alex Gruber	Der globale Minotaurus und der verlorene Faden des Wirtschaftsprofessors Varoufakis	194
Leo Elser	Das exzessive und das ‚anständige' Ressentiment	201
Devi Dumbadze	Die gebrochene Liebe als „*vzaimne*". Wie der Antisemitismus doch noch Georgiens Beziehung zu Israel prägt	206
Tjark Kunstreich	Das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation	213
Birte Hewera	Wem gehört die Erinnerung? Überlegungen zu Zeugenschaft und Kulturindustrie	219
Lars Fischer	Georg im Wunderland. Über ein Beispiel marxistischer Musikbiographik	224
Robert Bösch	Von Pferden und Menschen	231
Gerhard Oberschlick	Nicht genügend kontrovers. Warum von Günther Anders' Nachlass nichts in *Tumult* erscheint	233

Till Gathmann

Antisemitisches Wahnbild und antiislamische Karikatur

Karikaturen sind barbarische Produkte der Zivilisation. Sie rufen die Geister des Fanatismus und wir täten besser daran, sie strafrechtlich zu verfolgen: Professor Brumlik hat sie zur „menschenfeindlichen Kunstform" erklärt. Es ist an der Zeit, in Den Haag das Tribunal gegen die Zeichner von *Charlie Hebdo* zu eröffnen. Aber – das geht ja nicht, die sind schon tot.

Brumliks Eingabe, die diese Ermordeten und all die ‚Toten auf Urlaub' der Sharia-Gerichte verrät und den Antisemitismuskritiker zum Wächter über das gefährdete Gemeinwohl macht, ist die Wiederholung einer Setzung, die in seinem Essay[1] über das Buch *Die Juden in der Karikatur* Eduard Fuchs' zu finden ist. Auch hier steht die Formulierung argumentfrei, prominent als erste Zwischenüberschrift, ohne dass der Text sich bemüht, weiter auf sie einzugehen. Einzig, so lässt sich schließen, sein Urteil über die Karikatur ist an der antisemitischen gebildet. Das heißt: alle menschenfeindlichen Zeichner sind potentiell antisemitisch, oder aber der Antisemitismus ist nur ein allgemein menschenfeindliches Phänomen. Etwas Licht in dieses Dunkel bringt nur der Umstand, dass Brumlik an keinem Punkt auf Bildgehalt und Mechanismen der Karikaturen eingeht, sondern über den Spott in der griechischen Komödie zu seinem eigentlichen Thema, der fragwürdigen Kapitalismuskritik Fuchs', kommt. Er kann also zum Thema außer dem eigenen Ressentiment nichts beitragen.

Micha Brumlik allerdings trifft mit seiner Formulierung den Zeitgeist des schlechten Gewissens, das die Aufgeklärten gegenüber den Religiösen befällt. Sie, die in der religiösen Sphäre nichts fühlen, aber von Gewalt und Wahnsinn, sogenannter Glaubensstärke, beeindruckt sind – irgendetwas muss doch dran sein –, wollen solcherart extrovertierter Innerlichkeit nachspüren. So folgen die zivilisationsmüden Sinnsucher der Fährte, die die Autoritären gelegt haben: was ließe sich verbieten, um das Glück der Entsagung zu fühlen? Nachdem man sich Ernährungsregeln, Gesundheitstipps und Zeitmanagement

1 Micha Brumlik: Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' ‚Die Juden in der Karikatur'. Hamburg 2012, S. 9.

unterworfen hat, im Zeichen von Techniken der Entspannung, des Verständnisses und Mittelmaßes sich zu- und eingerichtet hat, ist es Zeit, sein Mütchen zu kühlen: Was liegt näher als die Freiheit der Störenfriede zu beschneiden, die das Bild der kulturalistischen Harmonie beschädigen?

Im Zeichen der Morde von Paris – und in Solidarität mit den Verrätern des falschen Friedens – soll es hier darum gehen, die Unterschiede zwischen antisemitischer (gegen die die Mörder nichts einzuwenden gehabt hätten) und antiislamischer Zeichnung (die sie zum Vorwand für den Mord nahmen) herauszuarbeiten.

1

Komplementär zur Invektive Brumliks und mit Interesse für ihren Gegenstand haben sich die Kunsthistoriker Ernst Gombrich und Ernst Kris (der auch als Psychoanalytiker praktizierte) in ihrem Essay *The Principles of Caricature*[2] von 1938 mit der Karikatur beschäftigt. Beide aus Wien, der Stadt, in der sie aufgewachsen waren, vertrieben, schrieben den Text im Londoner Exil. Die zentrale Frage ihrer Überlegungen ist, ganz auf das Material bezogen: Warum erscheint die Karikatur kunstgeschichtlich als ein so spätes Phänomen? Charakterisieren sie den Künstler seit der Renaissance mit der Gabe ausgestattet, „the everlasting truth of ideas beyond the veil of nature" zu sehen, ist bis dahin die Aggression im Bild außerhalb der künstlerischen Produktion zu suchen und wird erst im Laufe der Genese des bürgerlichen Subjekts in diese hineingeholt. Ihre Argumentation beziehen sie auf den von Sigmund Freud und Ernst Cassirer aufgegriffenen Dreischritt Animismus (Mythos), Religion, Wissenschaft, wobei für Cassirer zudem die Ästhetik Goethes besondere Bedeutung hat. Von Kris und Gombrich wird dieser Dreischritt auf den Verlust der Wirkmächtigkeit des Bildes bezogen. Auf der ersten Stufe: „Picture and person are one, damage done to the picture is damage done to the person". Auf zweiter dagegen tritt eine Vermittlung ein: „Hostile action ... is carried out only on the picture and does not wound the person himself, but only his honour. That is the stage of the defamatory or shame pictures." Diese Vermittlung verselbständigt sich nun. „Hostile action is carried out by altering the portrait only. It remains in the picture, in the aesthetic sphere." Die Conclusio ihrer Überlegung lautet deswegen: „Caricature as an art could not develop while this belief in image-magic remained strong, while it was considered not as a joke but as a possible injury to distort a man's face – even in pictures. Such play with images presupposes a degree of mental freedom which was only achieved very late and under very peculiar circumstances." Der aggres-

2 British Journal of Medical Psychology 17/1938, S. 310 – 342. https://gombricharchive.files.wordpress.com/2011/05/showdoc85.pdf

sive Impuls der außerkünstlerischen Bildproduktion, die so bis zur Schmähzeichnung noch den Abgebildeten selbst meinte, ist in der Karikatur ästhetisch sublimiert. Ihre höchste Form findet sich in der neuzeitlichen Kunst, dessen Künstler in der Lage sei, den „Schleier der Natur" zugunsten der Wahrheit zurückzuziehen: „From an imitator he became a creator, from a disciple of nature its master" – dieses Urteil deckt sich mit Goethes Dreischritt: Naturnachahmung, Manier, Stil.[3] Mit Ernst Cassirer kann der Gedanke näher erläutert werden, da er Goethe im Verlauf seiner Argumentation anthropologisch interpretiert. Auf der Stufe des Mythos bedeutet „die Welt der Bilder für das Bewußtsein nur eine andere Form der objektiv-dinglichen Wirklichkeit ... Das Bild ist nicht als solches, als eine freie geistige Schöpfung, gewusst und erkannt, sondern es kommt ihm eine selbstständige Wirksamkeit zu; es geht ein dämonischer Zwang von ihm aus, der das Bewußtsein beherrscht und bannt."[4] Das Religiöse dagegen ist von einem Widerstreit geprägt, ein ständiger Versuch, „sich vom bloß Bildhaften zu lösen und die ständige Notwendigkeit, zu ihm zurückzukehren,"[5] während nun „eine neue Freiheit der Auffassung" in der ästhetischen Betrachtung zu Tage tritt: „Sie blickt nicht durch das Bild hindurch auf ein anderes, das in ihm ausgedrückt und dargestellt wird, sondern sie versenkt sich in die reine Form des Bildes selbst und beharrt in ihr. ... Es ist eine Welt des ‚Scheins', die sich in ihm [dem Bild] darstellt, aber eines Scheines, der seine eigene Notwendigkeit und somit seine eigene Wahrheit in sich trägt."[6] Der Verlauf der Karikatur stellt sich also als einer von der Bildmagie, dem „dämonischen Zwang" der Bilder, über die Schmähbilder, die sich von ihm zu lösen versuchen, zur Freiheit, das Wesen in den Dingen zu erkennen, dar. Auf diese Weise zeigt sich nun der aufklärerische Zug, der den Neokantianismus Cassirers mit dem Denken Freuds verbindet, die auch Kris und Gombrich hier zugrunde legen. Doch der Freudsche Pessimismus, der später in der *Dialektik der Aufklärung* diesbezüglich ganz zur Entfaltung kommen sollte, ist bei Kris und Gombrich schon zu spüren: „Yet there is no reason to adopt a too simplified picture of such an evolution. Caricature means freedom, but freedom to be primitive. This innermost primitiveness in style as well as in mechanism, in tendency as well as in form, is the secret of the caricature's appeal".

Hier ist nun der Ort, eine Merkwürdigkeit, die den ganzen Text durchzieht, zu erwähnen: Die Rolle des Antisemitismus in der Karikatur, die mit dem ersten Bildbeispiel für den Gegenstand des Essays schon unübersehbar ist, bleibt gänzlich implizit.[7] Den

3 So auch der Titel des kurzen Textes von Goethe. Dieser Dreischritt lässt sich mit Ernst Cassirer auf folgende Weise darstellen: (1) „Die Nachahmung versucht in ruhiger Treue die konkrete sinnliche Natur des Gegenstands ... festzuhalten." (2) „Der Gegenstand ... steht der bildenden Kraft des Künstlers gegenüber; ... er hebt an ihm einzelne charakteristische Züge heraus" (3) Stil dagegen ist „höchster Ausdruck der Objektivität ... des künstlerischen Geistes, ... zugleich freie und gesetzliche Natur des Bildens." Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften [1921/22]. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1977, S. 182 – 183.

4 Ebd. S. 188.

5 Ebd. S. 189.

6 Ebd. S. 190 f.

7 Die zur Illustration herangezogenen Zeichnungen, deren Autoren den Verfassern des Textes scheinbar

Autoren kann die Entwicklung der Karikatur in Magazinen wie dem Wiener *Kikeriki* oder dem *Stürmer* unmöglich entgangen sein, ihre Arbeit fällt zusammen mit der Allgegenwart des Antisemitismus. Die Gründe der Autoren biografisch zu diskutieren, kann hier nicht geleistet werden. Eine mögliche Antwort lässt sich aber aus der Argumentation des Textes konstruieren. Es wäre eine politische, antifaschistisch motivierte: Ihr Essay versucht die Linie von der Renaissance-Karikatur direkt in die moderne, nun als entartet gebrandmarkte moderne Kunst zu ziehen, für die in der Tat die Sublimierung der Aggression ja geltend gemacht werden kann, und die von ihnen angesichts der nationalsozialistischen Kulturpolitik wohl auf diese Weise verteidigt werden soll. In der primitiven Freiheit der Karikatur, „the pretext of humour has first conceded what nowadays seems to have conquered a vast field of modern art. But it has since, perhaps, become clear how artificial is this primitiveness and with what difficulty it was acquired." In der modernen Kunst ist die „primitive Freiheit", ganz im Sinne der dritten Entwicklungsstufe, in die ästhetische Reflexion aufgenommen. Damit nun fällt die antisemitische Karikatur nolens volens aus der Kunst heraus, ein Leichtes für die Leser, sie implizit den vergangenen Stadien zuzurechnen. Mit ganzem Recht. Ist die Stufentheorie zwar eine fragwürdige Spekulation, für die psychische Entwicklung und die Idee der Regression stellt sie eine hilfreiche Konstruktion dar, die auch die psychische Dimension ästhetischer Vorstellungen zu verstehen hilft.[8] So steht die Regression in den „dämonischen Zwang" der nationalsozialistischen Karikatur doch in einem bestimmten Verhältnis zum Naturalismus der Nazi-Kunst, die mitnichten „den Schleier der Natur zugunsten immerwährender Wahrheit" zurückziehen wollte, sondern diesen mit jener identifizierte.[9]

Die bürgerliche Kunst und Karikatur bleiben, auch wenn sie zuweilen formale Ähnlichkeiten aufweisen, auf verschiedene Sphären bezogen: die Kunst bleibt Selbstvergewisserung, die auf Transzendenz zielt, während die Karikatur den Alltag öffentlich und politisch immanent kommentiert. Der Witz der Karikatur, sperrt diese sich gegen die reine Illustration eines Themas, aber ist dem Rätselcharakter der Kunst verwandt. Die inkommensurable Seite des Witzes und der Kunst stehen im Verhältnis zu Erklärungsmustern der Wirklichkeit. Gegen die bürgerliche gibt die Nazi-Kunst vor, den Rätselcharakter der Kunst in Sinnstiftung auflösen zu können. Sie stürzt von der bürgerlichen zurück in die religiöse Darstellungswelt – das Bildprogramm dient der Sache, ganz wie die in ihm Dargestellten –, ohne aber die der Religion inhärenten

nicht bekannt sind, sind antijüdische, in denen die mittelalterliche Darstellung des Juden mit dem signifikanten Hut schon um die Hakennase ergänzt ist.

8 Auf die Probleme, die sich hier im Einzelnen ergeben, kann ich nicht weiter eingehen: Sie betreffen vor allem die Übertragung der Stufen auf die psychischen Erkrankungen im Sinne von Psychose, Neurose, ‚normal neurotischem' Verhalten.

9 Das bestellte Feld beispielsweise erscheint als die Herstellung der natürlichen Ordnung, nicht als gesellschaftliche Praxis. Stellt die Kunst Arbeit dar, ist sie der Rasse Werk. Leni Riefenstahls Nuba leben die vollkommene Gemeinschaft.

Momente des Zweifels, wie sie etwa in der Kontrastierung von Diesseits und Jenseits aufblitzen, in sich wieder aufzunehmen. Diese Momente zweigen nun in zwei Bildgattungen: die heile arische Welt zeigt sich in der bildenden Kunst, die zerfallende in der antisemitischen Zeichnung. Jetzt aber erscheint die Regression noch einmal zweifach. Die antisemitische Zeichnung zeigt sich zum einen als Schmähzeichnung im Sinne der zweiten Stufe, neurotisch, zudem aber als Wahngebilde, deren Verwandtschaft mit psychotischen Bildwelten deutlich zu sehen ist. Die Neurose zeichnet aber aus, dass sie nicht massenwirksam werden kann – die antisemitische Schmähzeichnung ist so notwendig auf ihr psychotisches Pendant verwiesen, die vermag, den Wahn zu popularisieren. Die neurotische Zeichnung – quasi der ‚individuelle' Gegensatz zur psychotischen – reproduziert durch die Austreibung des Besonderen eben dieses beständig. Die Juden in der antisemitischen Darstellung etwa einer Straßenszene sind die interessantesten Protagonisten. Hier ist antisemitische Zeichnung der bürgerlichen Karikatur am nächsten. Diese versucht ein Portrait durch Übertreibung physiognomischer Merkmale und Integration gesellschaftlicher Eigenschaften zu verfassen. Sie oszilliert dabei so zwischen Individuellem und Stereotypen.

Die Elemente der psychotischen Zeichnung kennen dagegen nichts Individuelles, ihr Kennzeichen ist, wie wir später sehen werden, die Maske. Das ist ein erster Hinweis auf die magisch-mythisierende Funktion, die die antisemitische Vorstellung in Praxis verwandeln soll: „Picture and person are one, damage done to the picture is damage done to the person." Der Distanzverlust zum Bild, der sich hier anzeigt, ist dabei von entscheidender Bedeutung. Die Zeichnung soll so aus ihrem ästhetischen Rahmen zurück in das unmittelbare Erleben gezogen werden. Bilder, als vom Zeichner objektivierte, aktivieren also hier die Phantasien des Betrachters. Was in jenen zeitlich stillgestellt ist, wird in diesen in psychische Abläufe verwandelt, implizite Kausalitäten dynamisieren sich. Das Bild wird vom Betrachter animiert – ganz im Sinne des Animismus.

Die Schmähzeichnung aber übersetzt diesen eminent psychischen Moment schon in Szenen des Alltags, die sich stärker in die Realität hinein vermitteln. Diese szenische Konstruktion – ein Rahmen, der Distanz schafft – ermöglicht schließlich den Witz.[10] Die ‚animistische' Seite des antisemitischen Wahnbildes wird so abgeschwächt, auch wenn sie für die Spannung von bestimmter Relevanz bleibt: Psychotische Elemente bleiben in den neurotischen aufgehoben. Der Schmutz *ist* der Infektionsherd, ganz wie heute der Kondensstreifen am Himmel die Vergiftung durch die unfassbar böse Herrschaft nicht nur zeigt, sondern für den Verschwörungstheoretiker auch als ihr Wirken erlebt wird.

Wichtig, darauf zu verweisen, dass eine Zeichnung nur eine Zeichnung ist. Das psychotische Moment, das in jedem Bild potentiell existiert, gilt es mit Insistenz auf

10 Der Comicstrip überführt die Dramaturgie dann noch einmal weiter ins Zeitliche und führt dabei die Phantasie des Betrachters in seinem Sinne. Die Distanz zum Schreckbild wird noch einmal durch Formen der Verniedlichung vergrößert.

die Realität des Objekts und seiner Differenz zur symbolischen Bedeutung zu bekämpfen. Den Psychotiker wird es nicht beeindrucken, solange diese Phantasie ihm die einzige Möglichkeit ist, sein Leiden zu lindern. Doch nicht alle Antisemiten sind Psychotiker.[11] Der Antisemitismus als Massenwahn aber dynamisiert die Mechanismen der Psychose: „In Zeiten drohender Katastrophen werden paranoide Züge mobilisiert. Das Psychotische an Hitler war Ferment seiner Wirkung auf die deutschen Massen. Der Bodensatz des Verrückten, der aggressive Wahn, ist das Ansteckende und zugleich Lähmende der zeitgemäßen Volksbewegungen ... Wer aber ihnen fanatisch, willentlich sich überläßt, muß den ungeglaubten Glauben forcieren, durch Verfolgung des Anderen vom eigenen Zweifel ablenken."[12] Wie die Zeichnung entsteht, was mit ihr geschieht, ihre Einbettung in soziale und ideologische Praxis, ist relevant, um sie zu verstehen. Sie ist eingebunden in ein Ritual, welches sie bebildert, womit sie dieses wiederum psychisch vorzubereiten trachtet.

Ob nun durch psychische Disposition oder dem ungeglaubten Glauben überlassen, die Antisemiten dämonisieren das Individuum, um es als Dämonen zu erschaffen, der die Verfolgung herausfordert.

Den „Bodensatz des Verrückten, den aggressiven Wahn" mit dem die antisemitische Zeichnung gerade gegen die bürgerliche Karikatur vorgeht, können Kris und Gombrich im klinischen Material freistellen: „One thinks of patients to whom caricature and satire are dangerous distortions; the feeling of magic about these comic achievements destroys for such patients their aesthetic value." Der Patient kann, dem Zustand „magischen Denkens" verhaftet, die Darstellung nicht als Repräsentation, als vom Karikaturisten intendierte Verzeichnung auf Wahres hin, wahrnehmen, sondern nur distanzlos als Kreatur der bedrohlichen Realität. Das Spiel mit den Attributen ist keines. Damit ist auch durchaus eine bemerkenswerte Aussage über das nationalsozialistische Kunstverständnis getroffen: Was nicht den Wahn abbildet, kann nicht als schön erlebt werden. Andere Bilder, wie etwa Max Beckmanns Gemälde *Der Strand* (1927)[13], auf welchem androgyne Strandbesucher Lust und Spiel genießen, werden unvermittelt als Angriff auf die fragile heile Welt angesehen.[14] Die Verzerrungen der modernen Malerei werden als die der psychisch Kranken wahrgenommen. Die Kreaturen ihrer Phantasien leben. Sie müssen identifiziert und ausgerottet werden – ersteres ist die Aufgabe der antisemitischen Zeichnung. Sie findet Witz einzig im Spott, der auf die

11 Und nicht alle Psychotiker sind Antisemiten – diese Beleidigung von psychisch Leidenden will ich hier explizit zurückweisen.

12 Theodor W. Adorno: Aberglaube aus zweiter Hand. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 176.

13 Das Gemälde wurde in der Ausstellung *Entartete Kunst* gezeigt und ist heute verschollen.

14 Die Großstadtstraßenszenen eines George Grosz dagegen sind dieser Angriff auf die heile Welt. Hier handelt es sich um einen klassischen Fall von ästhetisch vermittelter Aggression. Doch auch diese ist nicht vor Regression gefeit: die Darstellung schwankt zwischen Feier und Herabsetzung des Individuellen, Ekel trifft das preußische Militär und die Bourgeoisie, das Gute findet sich im einfachen Menschen. An diese Dichotomie haben sicherlich auch revolutionäre Nazis ihren Gefallen finden können.

erlaubte Aggression zielt und sich umstandslos in sadistische Tat umsetzen kann, wie etwa auch in dem Einfall, die Juden von Wien zu zwingen, kniend die Straße von den Parolen des austrofaschistischen Regimes zu säubern (‚Reibpartie'), oder unter Lachen Orthodoxen die Bärte abzuschneiden. Das Lachen ist ein autoritäres, das geschwächte Ich steht hier ganz unter dem Zwang der Regression, den es im Spiel doch eigentlich mildern sollte: „One is reminded of persons to whom the comic in general is unknown; they fear the regression in all comic pleasure, they lack the faculty of letting themselves go. One finds in analysis that this is due to a lack of strength in the ego." Das Lachen des Antisemiten entstammt dem Witz, der sich ans Kollektiv richtet. So trifft auch auf dieses zu, was Freud über den Witz sagte: Er „ist die sozialste aller auf Lustgewinn zielenden seelischen Leistungen"[15], ein dem Lusterwerb dienendes, entwickeltes Spiel, nur steht das Lachen hier „im Dienst der feindseligen Tendenz"[16], bestehend aus feindseligen Impulsen, die der Verdrängung anheimgefallen sind. „Indem wir den Feind klein, niedrig, verächtlich, komisch machen, schaffen wir uns auf einem Umwege den Genuß seiner Überwindung, den uns der Dritte, der keine Mühe aufgewendet hat, durch sein Lachen bezeugt. ... Der Witz wird uns gestatten, Lächerliches am Feind zu verwerten, das wir entgegenstehender Hindernisse wegen nicht laut oder nicht bewußt vorbringen durften, wird also wiederum Einschränkungen umgehen und zugänglich gewordene Lustquellen eröffnen."[17] So verknüpft sich das Antiautoritäre mit dem Autoritären, und stellt die (hier: Brumliksche) Frage, ob der feindliche Witz in den Dienst einer aufgeklärten Kritik an der Autorität überhaupt zu stellen ist. Sie wird von Kris und Gombrich mit zwei Kriterien beantwortet: wenn das Bild nicht mehr als Abgebildetes selbst erscheint und die Vermittlung im Bild zu einem wahren Urteil führt, das den „Schleier der Natur" beiseiteschiebt, um Wesentliches darzustellen.

Das antisemitische Lachen zielt dagegen auf die Identität von Bild und Abgebildetem in beiderlei Hinsicht. Die Zeichnung ist Teil der Verfolgung – ihre Vorbereitung –, und sie stellt den Wahn als Natur dar. Damit zielt sie auf „mimetische Verlockung"[18]. „Sie können den Juden nicht leiden und imitieren ihn immerzu. ... Dem Zivilisierten ist Hingabe an solche Lust nur gestattet, wenn das Verbot durch Rationalisierung im Dienst wirklich oder scheinbar praktischer Zwecke suspendiert wird. Man darf dem suspendierten Trieb frönen, wenn außer Zweifel steht, dass es seiner Ausrottung gilt. Das ist die Erscheinung des Spaßes oder des Ulks. Er ist die elende Parodie der Erfüllung. Als verachtete, sich selbst verachtende, wird die mimetische Funktion hämisch genossen. ... Indem der Zivilisierte die versagte Regung durch seine unbedingte Identifikation mit der versagenden Instanz desinfiziert, wird sie durchgelassen. Wenn sie die Schwelle passiert,

15 Sigmund Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 6. Frankfurt am Main 1999, S. 204.
16 Ebd. S. 111.
17 Ebd. S. 112 f.
18 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2001, S. 193.

stellt Lachen sich ein. Das ist das Schema der antisemitischen Reaktionsweise. Um den Augenblick der autoritären Freigabe des Verbotenen zu zelebrieren, versammeln sich die Antisemiten, er allein macht sie zum Kollektiv, er konstituiert die Gemeinschaft der Artgenossen. Ihr Getöse ist das organisierte Gelächter."[19] So liegt sechs barbarische Jahre später, in der *Dialektik der Aufklärung* entfaltet, vor, was im Text von Kris und Gombrich als Argument nur leise anklingt.

Die Angst vor der „regression in all comic pleasure" wird vom autoritären Kollektiv genommen, „the lack of strength in the ego" durch dieses kompensiert. In der Karikatur, wie in der modernen Kunst, so schreiben Kris und Gombrich, „the artist projects an image transformed by the primary process, giving it as his view of the man. He consciously alters his model, distorts it, plays with its features, and thus shows the power of his imagination – which can exalt as well as degrade." Auch hier bleibt vorerst unklar, ob die Karikatur sich auf die Seite des Individuums oder des Kollektivs schlägt: „Instead of an objective portrayal of the outer world he substitutes his subjective vision, thus starting an evolution which leads by a winding road to its culmination in modern art." Die *winding road* ist die der Vermittlung, die die Distanz zum Objekt ermöglicht. Misslingt sie, stürzt die Zeichnung zurück ins organisierte Gelächter.

2

Nach allem Vorhergehenden erscheint eine Unterscheidung triftig: Zeigen sich antisemitische Zeichnungen als Wahnbilder, zielen sie nicht auf Witz ab. Sie können als ‚Kunstform' derjenigen Antisemiten bezeichnet werden „to whom the comic in general is unknown" und in welcher die Angst vor der Regression „in all comic pleasure" prävaliert. In diesen antisemitischen Darstellungen begegnet uns eine moderne Mythologie, die für Momente, sowohl in der Phantasie der Zeichner als auch in den Reaktionen des Betrachters, magische Praktiken wiederbelebt: Der Schrecken soll gebannt werden, die Dinge leben – das Unheimliche findet hier seinen Ort. Zudem ist zu konstatieren, dass es sich bei den antisemitischen Zeichnungen um Zeichnung von Männern handelt, was für die entfalteten Phantasien von Bedeutung ist. Zeit also, sich ein paar Beispiele vor Augen zu führen.

In der Analyse von antisemitischem Bildmaterial herrscht, so ist noch vorweg zu stellen, ein Positivismus vor, den die folgende Darstellung kritisieren soll: Fast immer werden mittlerweile bestimmte Objekte – die Krake ist wohl das prominenteste unter ihnen – identifiziert, deren Erscheinen als Zeichen des Antisemitismus gilt. Strenggenommen aber ist die Verwendung einer Krake in einer Darstellung keine hin-

19 Ebd.

reichende Begründung. Es soll im Folgenden darum gehen, psychische Formen zu analysieren, die sich an Objekte mit bestimmten Eigenschaften knüpfen, die der Phantasie so Gestalt geben. Für den antisemitischen Charakter ist die Form der Phantasie, nicht das Objekt, durch welches sie erscheint, von Relevanz. Die Kritik des Antisemitismus kann nur an ersterer sich entfalten. Erstellt sie stattdessen Listen von inkriminierten Objekten, macht sie sich dumm und steht dem eigenen Anspruch im Weg. Auf diese Weise Bildtraditionen bestimmen zu wollen macht keinen Sinn.

Diese Zeichnung[20] wurde als Plakat anlässlich einer ‚Antifreimaurer-Ausstellung' in Belgrad gezeigt, die im Oktober 1941 von der serbischen Regierung unter deutscher Besatzung eröffnet wurde. Ihre genauere Herkunft ist mir unbekannt.

Zwei Dinge fallen sofort ins Auge: Die Darstellung ist axial und auf bilaterale Symmetrie aufgebaut, das heißt, die Drohung, die von der Gestalt ausgeht, liegt zum einen in der direkten Konfrontation begründet, die den Betrachter fixiert, zum anderen in dem Umstand, dass zudem in umschlingender Geste von beiden Seiten von unten her Elemente sich nähern, die dem Blick – ist er fixiert – entzogen, aber dem axialen Zentrum zugehörig sind. Der Betrachter ist so gebannt und ausgeliefert. Historisch betrachtet ist hier das Bild der Medusa aufgerufen, deren Geschichte wir uns hier noch einmal vergegenwärtigen müssen: Medusa ist die jüngste Schwester der drei Gorgonen aus der griechischen Mythologie, von Geburt an missgestaltet, oder – in der klassischen Variante – im Zorn über ihr sexuelles Verhältnis zu Poseidon, der sie schwängert, von Pallas Athene in ein hässliches Wesen verwandelt. Sie ist schon mit Merkmalen der späteren Dämonisierung des Juden ausgestattet: Medusa ist geflügelt, mit langen Eckzähnen, glühenden Augen, heraushängender Zunge und trägt die berühmten Schlangenhaare. Perseus wird nun beauftragt, sie zu enthaupten, eine Falle, die Polydektes ihm im Wissen stellt, dass jeder beim Anblick der Medusa zu Stein erstarrt. Perseus gelingt die Enthauptung, indem er in den von Athene erhaltenen spiegelnden Schild schaut, um dem direkten Anblick zu entgehen.

Freud schreibt in seiner kurzen Betrachtung zum Medusenhaupt[21] – er bezieht sich dabei auf spätere Darstellungen in der Kunst – über die Bedeutung der Kastrationsangst, die sich im Schreck über den abgeschlagenen Kopf aktualisiert und welche die züngelnden Schlangen kurioserweise durch Ersatz mildern sollen. In dieser Betrachtung ist das Verhältnis von Realangst und neurotischer Angst, das für die antisemitischen

20 Eine Bemerkung zur Abbildungsweise der folgenden Zeichnungen: Ich zeige die Zeichnungen hier in einer Größe, die es ermöglicht, ihren bildlichen Gehalt zu erfassen, sie zu entziffern, ohne sie in den Status von Abbildungen zu erheben. Falsch fände ich, den Lesenden das Quellenmaterial, mit dem ich gearbeitet habe, vorzuenthalten. Es lässt sich für die Argumentation nicht ohne weiteres ins Schriftliche übersetzen. Wer das Bedürfnis verspürt, sie größer zu betrachten, kann sie im Internet finden, wo sie – meist nicht zum Zweck ihrer Kritik – massenhaft erscheinen.

21 Sigmund Freud: Das Medusenhaupt. Gesammelte Werke. Bd. 17. Frankfurt am Main 1999, S. 45 – 48.

Wahnbilder zentral ist, direkt angesprochen. „Nicht die Verdrängung schafft die Angst, sondern die Angst ist früher da, die Angst macht die Verdrängung!“[22] Der Knabe, in die Mutter verliebt, mit der Kastration bedroht und daran glaubend, muss das Begehren und die Drohung verdrängen und ist nun gezwungen, die Angst in äußeren Gefahren zu thematisieren, um sie mildern zu können. Die Motive der Verdrängung aus Angst, die, nach Freud nur im Ich entstehen kann, sind vielschichtiger[23], sie alle aber sind für die Wirkung der Zeichnungen konstitutiv.

Betrachten wir nun die Zeichnung, so zeigt sie den Kopf, anders als in den Darstellungen, auf die Freud sich bezieht, als mit der Weltkugel verbunden oder, genauer: er sitzt auf ihr. Die Schlangen können also nicht für den Verlust stehen, sondern sind vielmehr vervielfältigte Köpfe. Der Antisemit möchte den Kopf mitsamt seinen Auswüchsen abgeschlagen sehen. Er erscheint ihm unnatürlich, der runden Form, obwohl verbunden, äußerlich. In Anbetracht der ödipalen Angst ist nun zu vermuten, dass die Welt die Mutter, der ‚Besitzer‘ der Mutter, der drohende Vater ist. Der Betrachter findet sich also in der Position Perseus. Er ist vom aggressiven Wunsch getrieben, den guten Körper der Mutter vor dem Vater zu bewahren – *seine* Mutter, die *er* doch besitzen möchte.[24]

Es ist die bilaterale Symmetrie der Gestaltung, die die Angst mobilisiert. In ihr erkennt der Betrachter das Gegenüber als eigene Herkunft, evolutionär bis hinab in die Tierwelt der ersten Wirbeltiere.[25] Menschheitsgeschichtlich hat diese Gestalt ihren Ort in den Masken und Darstellungen der Dämonen, die von der Medusa durchaus prototypisch vertreten werden,[26] frühkindlich im real oder projiziert strafenden Blick der Eltern.

22 Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Bd. 11. Frankfurt am Main 1999, S. 92

23 Die Angst selbst ist, folgt man Melanie Klein, für die Entstehung des Ichs Bedingung. Die ödipale Angst ist bereits eine bearbeitete, die ihr Material schon aus den frühkindlichen Phantasien über die Mutter bezieht.

24 In einer klinischen Fallanalyse kann Melanie Klein anhand einer Zeichnung ähnliche Beobachtungen machen, die Aufschluss über den formalen Aufbau der obigen Zeichnung geben. Für den zehnjährigen Richard, den sie in ihrem Aufsatz *The Oedipus Complex in the Light of Early Anxieties* (1945) beschreibt, stellt sich der Zweite Weltkrieg als mythische Gefahr dar. Die Protagonisten, die ihm wie Titanen erschienen sein müssen, ermöglichen ihm die Darstellung seiner ödipalen Ängste. Seine Angst vor den Bomben, die über London abgeworfen werden, thematisieren die Angst um den Körper der Mutter, den er als vom Hitler-Vater angegriffen erlebt, und so droht schlecht zu werden. Seine Zeichnungen, die er gemeinsam mit Melanie Klein analysiert, zeigen psychogeografische Karten, in denen das Mutter-Empire den Attacken von ihm, dem Bruder und seinem Vater ausgesetzt ist. Auch hier stellt sich das Mutter-Ideal als Ganzes, Geschlossenes von außen bedroht dar. (Melanie Klein: Contributions to Psycho-Analysis 1921 – 1945. London 1968, S. 339 – 390). Zudem sei hier ein Fall, den der Psychiater Hans Prinzhorn beschreibt, erwähnt: 1920 zeichnet der Patient Joseph Sell, der unter psychotischen Ängsten leidet, „das Verbrechen, das an mir verübt worden ist“, indem er sich in einer Landschaft darstellt, in dessen unterer linken Ecke er in einer kuppelförmigen Höhle in einem Säurebad liegt, von einem schlangen- oder fischähnlichem Wesen bewacht. Die Zeichnung trägt den Titel *Universumstulp*, denn: „Das Universum stülpt sich, so dass die ganze Außenfläche eine Magenfläche wird.“ Auch hier gilt: „die Kugel stellt die Welt dar“, auch hier ist die Mutter schlecht geworden. Mit der Mutter in Berührung, droht er zu verätzen. Siehe: Hans Prinzhorn: Bildnerei der Geisteskranken. Ein Beitrag zur Psychologie und Psychopathologie der Gestaltung. Heidelberg u. a. 1983, S. 266 – 268.

25 Diese lebten „in der Mitte des Primärzeitalters, im Silur und Devon“ und hören auf den nicht minder fremden Namen Ostracodermi. Das Vokabular entstammt hier dem bemerkenswerten Buch von André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt am Main. 1988, S. 45.

Aber auch im eigenen Blick kann sich die Angst mobilisieren. Historisch verändert sich im Laufe der Neuzeit mit der industriellen Verbreitung der Spiegel das Bild des Eigenen. Konfrontiert mit der Lichtreflexion folgt auf sie die Reflexion des Anblicks. Auch das Verhältnis zum Dämonischen verändert sich: es wird im Selbst erblickt und muss, um es zu bekämpfen, externalisiert werden.[27] Hier erst – und das mag auch den Übergang vom Antijudaismus zum Antisemitismus markieren – verschmilzt das Bild des Dämon mit dem des Juden. Der Antisemitismus verwendet nun in der obigen Zeichnung das Bild des chassidischen Juden als Projektionsfläche, dessen Schläfenlocken das Fremde: die Angst vor dem geschlechtlich Unbestimmten als auch dem Archaischen, repräsentieren können. Die Achse, um die die Extremitäten geordnet sind, ist nach oben, was auch heißt, perspektivisch nach hinten imaginiert: Über der heilen, aber bedrohten Welt, hinter Kommunismus, Demokratie, Freimaurertum und Kapitalismus steht der Jude, in dessen maskenhaften Angesicht der Schlund und der stierende Blick auf das Dahinter verweisen, die Endlosigkeit des Dunkels, das undefinierbar Böse. Es lässt sich mit dem unsichtbaren Gott verknüpfen, der die Selbstversicherung der anthropomorphen Wendung im Christentum zu kassieren droht. Hier scheint negativ das Bewusstsein des Rückschritts der Religion auf, die Abwehr der vernünftigen Einsicht, dass über Gott keine Aussage gemacht werden kann. Die Schläfenlocken sind die Arme, sind die Finger der Hand, die greifen, indem sie beißen, die Gliedmaßen sind Extensionen des Schlunds, des Penis, der die Kastrationsdrohung ausspricht. Was mit ihnen gerissen wird, wird ihm zugeführt. Der stierende Blick[28] – der Fixpunkt der Komposition –

26 Gerhard Schmitz: Maske und Angst. In: Alfred Schäfer; Michael Wimmer (Hg.): Masken und Markierungen. Wiesbaden 2000, S. 234.

27 Erst im Ausgang des Mittelalters beispielsweise wird die Onanie verächtlich gemacht, erscheint die Lust als von außen an die Gläubigen herantretend. Die Dämonen, die nachts ans Bett herantreten, um dem Mann den Samen zu rauben, heißen Succubi. Um 1680 schreibt der Franziskanerpriester und Fachmann der Inquisition ein Buch voller sexueller Phantasien, die allesamt externalisiert werden. „Besides, it is acknowledged by all Theological Moralists that copula cum Deemone is much more grievous than the same act committed with any beast soever." (Ludovico Maria Sinistrari: Demonality or Incubi and Succubi. London 1875, S. 13.)

28 Im Mittelalter dienten die Wasserspeier an Kirchen, kunstvoll mit Dämonenköpfen verziert, auch sogenannte Neidköpfe an Häusern, der Abgrenzung zur Abwehr des Bösen, indem das Angsteinflößende selbst, als Maske, gegen das Dämonische gewendet wird. Dieses Ineinander von Gut und Böse zeigt sich noch stärker in den szenischen Traditionen: in der Verwendung der Masken in Umzügen, dessen sexuell-aggressive Seite bei den archaischeren Formen des Karnevals, etwa bei den Perchten-Umzügen in den Tälern der Alpen. Hier ist das Überfallen von Frauen durch zottelige Wesen mit stierenden Augen, Hörnern und langen Zungen Teil der Inszenierung, Mädchen und Kinder werden in Angst versetzt, verschleppt zu werden. Die Perchten und der ihnen verwandte Krampus, bilden, so vermute ich, die Grundlage für die Projektionen auf die orthodoxen Juden, die aus dem Shtetl nach Wien einwanderten. Eine umfangreiche materialistische Genealogie der antisemitischen Bildwelten, die nicht nur affektauslösende Bilder, sondern auch soziale Praktiken und ihre psychischen Grundlagen in bestimmten historisch-gesellschaftlichen Situationen zur Darstellung brächte, steht wohl noch aus. Die Anonymous-Masken, zu Anfang, in den Protesten gegen Scientology, auch noch zum (Blick-) Schutz, also zur Schreckabwehr verwendet, greifen die Dämonen- und Krampusdarstellungen wieder auf. Heute dienen sie der Lust, Angst einzujagen, unsichtbare Macht zu sein, und faszinieren gleichermaßen autonome Nationalisten (die die Fackelmärsche der Nazis wieder an ihre archaische Tradition anbinden, der sie entstammen) wie die Hacker von Anonymous. Hier liegt die Projektion auf das übermächtige ‚Finanzjudentum', das hinter den Kulissen agiert, völlig offen: einmal die Strippen ziehen, den Richtigen erwischen, ungestraft, ohne Gewissensbisse, unmoralisch davonkommen, Herrschaft genießen.

weckt den Blick des Raubtiers auf das Opfer, „das Zeichen der Gefahr“[29], das die Idiosynkrasie hervorruft, die die nicht zu bändigenden Schlangen verstärken, da sie die imaginierte Konsequenz für den in die Falle Geratenen darstellen. All das verleiht der Komposition die Stabilität einer unausweichlichen Situation. Der Druck, den die geschichtete Projektion von oben ausübt, tut ein Übriges. Wie beim Anblick der Medusa entziehen sich auch in der Idiosynkrasie „die einzelnen Organe wieder der Herrschaft des Subjekts; selbständig gehorchen sie biologisch fundamentalen Reizen. Das Ich, das in solchen Reaktionen, wie der Erstarrung von Haut, Muskel, Glied, sich erfährt, ist ihrer noch nicht ganz mächtig. Für Augenblicke vollziehen sie die Angleichung an die umgebende unbewegte Natur.“[30]

Wie ist der Jude nun auf die Welt geraten, warum besitzt der Vater die Mutter? Die Welt, so zeigt die zweite Zeichnung, die ganz den Konventionen des amerikanischen Comicstrips entstammt, ist Spielball der Mächte, die sie (im Wortsinne) besitzen wollen. Aus der kapitalistischen Konkurrenz wird eine politische, England wird von den USA, die USA vom Bolschewismus verdrängt. Die Welt ist aus dem Gleichgewicht geraten. Bis hierher ist die Darstellung Spiel und ist komisch – erst im letzten Bild fällt die Zeichnung zurück in die Architektur des Wahnbildes. Einzig der Jude hat das Vermögen und die Überlegenheit (weshalb er Ruhe ausstrahlt, wie auch in der ersten Karikatur), den Balanceakt auszuführen. Sein Gewicht hilft ihm: er ist so schwer, dass die Kugel sich verformt und die innere Spannung verliert, die das Spiel ermöglichte. Sie ist nun stillgestellt. Der Druck des Juden hat auch die Opponenten, die seinen Sieg ermöglichten, zu Fall gebracht, sie unterliegen und sichern so die Stillstellung. Das runde Volumen aber ist nicht nur Planet im astronomischen Sinn, es repräsentiert auch hier das bedrohte gute Ganze – als gleichermaßen ideales Selbstbild und in Verallgemeinerung die authentische Menschheit, die harmonisch in sich ruht, wie das Kind im Mutterleib. Die Kräfte, die diese Phantasie stören, sind externalisiert. Sie erscheinen als Unmenschen, die nicht in, sondern außerhalb der Welt stehen. Aktuell zeigt sich diese Vorstellung besonders bei Carlos Latuff, dessen Zeichnungen oft von einem kleinen Männchen bevölkert werden, dessen Kopf durch eine Weltkugel ersetzt ist und das so als hilfloser Betrachter oder als Objekt jüdischer Gräueltaten fungiert. Die Opposition Welt – ‚Besitzer‘ ist so die bildliche Formel für alle Vorstellungen des Gegensatzes von natürlicher Einheit und künstlicher Extension. Sie bildet die Grundvoraussetzung antisemitischer Projektion. Hier zeigt sich auch die bildliche Dimension

29 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 19), S. 189.

30 Ebd.

des Hasses auf Abstraktion. Das, was nicht integriert werden kann, muss weggezogen, aus der Welt, dem Ich gezerrt werden und tritt diesem projektiv gegenüber. Es wird als Bedrohung wahrgenommen, deswegen sitzt es obenauf, bemächtigt sich.[31] Auch die anale Dimension des Besitzens wird nun deutlich. Alle wimmelnden Elemente, das, was in der ersten Zeichnung als phallische Extensionen sich zeigte, die sich feindlich gegenüberstehenden Ideologien Kapitalismus und Kommunismus, werden hier vom Herrscher über sie abgeschüttelt. Die Konkurrenz ist stillgestellt und durch den Schatzbildner *ersetzt*. Der Schatz des Juden, der Sack, den er umgreift, ist „die Welt noch einmal" – verwandelt in Geld, psychoanalytisch: in Faeces.

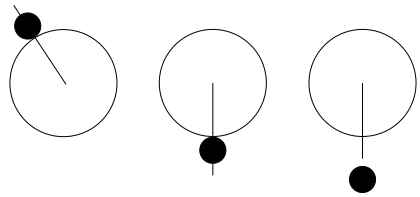
Der Witz, der in dieser Darstellung dem Wahnbild hinzutritt, markiert die Souveränität des Zeichners, einen Spielraum, den er gegen den Gegenstand seiner Projektionen gewonnen hat. Das lässt sich nun genauer noch am nächsten Beispiel verdeutlichen.

Josef Plank, der Zeichner der nationalsozialistischen Zeitschrift *Brennessel*, der sich – wie sein Gesinnungsgenosse beim *Stürmer*, der mit „Fips" unterzeichnete – als „Seppla" zur verfolgenden Unschuld stilisiert, ist in Hochstimmung. Sie erscheint 1938. Der Nationalsozialismus triumphiert. Die Angstphantasien des Wahnbildes, in welcher die dämonischen Elemente prävalieren, wie in der ersten Zeichnung zu sehen, können auch hier in einen Bildwitz gewandelt werden.

Der Dämon sitzt nicht mehr auf der Welt. Die Karikatur wird zu einem Zeitpunkt publiziert, an dem die Expansionspolitik politisch durchgesetzt ist. Das Sudetenland und Österreich sind an das Reich angeschlossen, und das Modell völkischer Weltanschauung damit exemplifiziert: Weg mit den künstlichen Nationalstaaten, jedem Volk den Raum, den es benötigt. Die Welt ruht jetzt ganz in sich, der westliche Kolonialist aber (die Welt blutet an Orten der kolonialen Ausbeutung), der die Völker aussaugt, ist aus dem Gleichgewicht geraten und droht, den Naturgesetzen gemäß, es zu verlieren. Die bedrohlichen Momente der Umklammerung und der Penetration werden so komisch gewendet, die Macht gebrochen. Die jüdische Krake Churchill erschlafft zur hässlichen Figur, die verspottet wird. Damit wird die politische Unbeholfenheit Chamberlains, des Schwächlings, der den Niedergang des Commonwealth illustriert, auf Churchill übertragen, dessen Entschiedenheit so abgewehrt werden kann.

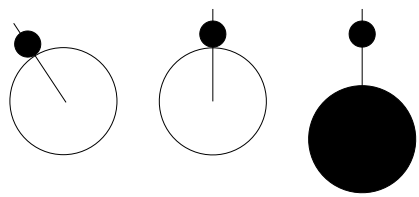
Die Logik der Schwerkraft, die hier den Wahn des Antisemiten, im Einklang mit den Naturgesetzen zu handeln, verbildlicht, wird – verzeitlicht man die Darstellung – die von außen eindringende Gestalt nach unten befördern, wo sie erst hängen bleiben und dann, die Kraft wird nachlassen, fallen wird. Die Entlastung, die hier psychisch wirk-

31 Diese bildliche Opposition kann man sich im Übrigen schwerlich als rassistische Schmähzeichnung vorstellen, die immer auf Ordnungsvorstellungen innerhalb der Welt abzielt: Das Primitive hat seinen Ort in der Welt wie im Ich – Ekel, Abwehr und Aggression formulieren sich nur, wenn es sich nicht dort äußert, wo es hingehört, wo es also erlaubt ist.



mächtig ist, ist die Abstoßung der Faeces. Die Krakenarme, die zuvor penetrieren, quetschen, saugen konnten, verwandeln sich in Kot, der ins All hinabfällt, in die unbekannte, angstbereitende Endlosigkeit. So ist nicht nur der Befall des eigenen Guten gerettet, sondern es kann sich auch der Gültigkeit der Eigengesetzlichkeit der Welt, die ‚uns' gehört, versichert werden.

Die Zeichnung jedoch hält die Ambivalenz zwischen Angst und Witz: Was, wenn die Krake ihre Balance wiedererlangt? Sie könnte, obenauf, mit ihren Armen die Welt zerdrücken und ihrer eigenen Körperform anpassen, sie in eine Unform verwandeln, zerteilen. Es ist aber bemerkenswert, dass nicht die Penetration der Krakenarme die Gefahr darstellt. Die Welt ist dafür zu groß und gut geschützt. Es ergeben sich für die Deutung zweierlei Wunden: Die Verletzung durch Krafteinwirkung im heldenhaften Kampf, in welcher das Blut ehrenwert erscheint: wie bei den edlen Wilden, die Blutsbrüderschaft schließen. Die Verletzung durch Giftiges oder Infektiöses aber droht, den Körper zu infizieren. Doch im Grunde ist hier gar nicht klar, was blutet. Die Verletzung ist nicht tief und die Flüssigkeit ist genauso schlabbrig wie die Arme der Krake, sie erscheint so vielmehr als Körperausscheidung dieser. Dieser Umstand offenbart eine homophobe Wendung der Kastrationsangst: Das unnatürliche Wesen, geschlechtlich nicht recht zu bestimmen, besitzt zwar gleich mehrere Penisse, aber sie sind schwabbelig – es ist also impotent – und sie können in die harmonisch geformte Kugel nicht eindringen, die Welt verweigert sich. Das Wesen aber kann nicht an sich halten, es ist seinen Trieben ausgeliefert und ejakuliert – es ergibt sich so noch eine Geste der Hilflosigkeit. Bezogen auf die körperliche Angstreaktion bedeutet das: Das Wesen ‚scheißt sich ein'. Die vormals stierenden Augen zeigen nun Panik. Es ist leicht zu sehen, dass es sich hier um eine weitere Verspottung handelt. Siegt der Dämon aber nun über die Welt, ist der Ekel für den Antisemiten überall spürbar. Die Wunden vom Kampf würden mit dem Sperma und dem Kot des Wesens, das nicht von dieser Welt ist, infiziert. Nicht wie im ritterlichen Kampf das Schwert, das der akzeptierte Penis ist, dringt das Exkret nur langsam ein, vermischt sich, verunreinigt. Auch die im Maul sitzenden faulen Zähne, die das Gift injizieren, tragen dazu bei. Infektionsherd, Zersetzung: das Vokabular ist bekannt. Das gute Ganze wird schlecht. Es würde durch Zersetzung selbst zum Körper der Krake. Die Säure würde es auflösen und dann würde die Welt, der gesunde Volkskörper und dessen vorbildliches Exemplar, der gute Arier – oder was von ihnen übrig ist – ausgeschieden und ins All defäkiert: Es verwandelt sich in Abfall und fällt ab.



Angst, Aggression und Witz stehen in einem bestimmten Verhältnis zur Lust. Diese äußert sich, dem Medium gemäß, als Schaulust: die Lust, das Verbotene zu sehen, das Ausräumen des Zweifels, die Lust, ungestraft Verdrängtes zu genießen. All das kann auf der Bühne, die der Zeichner entwirft, imaginiert und in Dramaturgie aufgelöst werden. Der Betrachter ist genießender Zuschauer, der mitfühlt und gebannt auf den Ausgang des Stückes wartet: Wird Medusa uns kastrieren oder wird ihr der Kopf abgeschlagen? Wird die Krake uns auffressen oder wird sie defäkiert? Sind beide Implikationen denkbar, bleibt die Ambivalenz wirksam, die Spannung, die Lust anzuregen, die im letzten den Witz produziert hat. Die Lust ist dabei als ideale in der geschlossenen Gestalt aufgehoben: in ihr können die Phantasien von Autarkie, dem geschlossenen Handelsstaat, dem organischen Ganzen, aufgehoben werden. Sie zeigt sich prominent in der Kreisform der Hakenkreuzfahne, in der das Symbol des Nationalsozialismus rotiert, auch in der explizit sexuellen Symbolik des Rutenbündels, das den Männerbund fasst. Hier wird auch die Verbindung zu esoterischen Gefühlswelten deutlich, dem Ideal der in sich ruhenden Mitte und dem Kreislauf des Lebens, der auf die Harmonie der Reproduktion bezogen ist und das Immergleiche als Sinnerfülltes imaginiert.

Im September 1944 nun steht es für das nationalsozialistische Deutschland schlecht. Der Stürmer-Zeichner Philipp Rupprecht weiß, dass der Krieg nicht mehr zu gewinnen ist – die Vernichtung der jüdischen Bevölkerung Europas aber ist in vollem Gange.

In der Zeichnung nun erscheint die jüdische Krake abgeschüttelt, der unrechtmäßige Besitzer der guten Kugel enthauptet. Er ist ins Dunkle vertrieben, ausgetrieben, vernichtet. Die Leichengruben, die die Opfer vor der Ermordung ausheben mussten, die Gaskammern und Krematorien sind die Entsprechungen dieser Bilder in der Realität. Psychoanalytisch gesprochen stellt sich in der Logik des Wahngebildes der Massenmord an den Juden so als ihre Verwandlung in deutsche Faeces dar. Die Gaskammern zeugen von der pathischen Idee der Reinigung des Volkskörpers: von oben herab wird das Gift geschüttet, als Gegengift, als gutes aus deutscher Produktion, arischer Flatus, welcher den Juden vergast und den Ekel der Mörder nicht erregt, sondern Entspannung hervorruft. [32] Der Stolz der Vernichtung zeigt sich hier als Stolz auf die Erledigung eines naturnotwendigen Geschäfts. Arbeit, die getan werden muss.

32 „Im Hinblick auf die Vater-Imago ist die Perversion ein Widerstand gegen die ödipale Entwicklung, die es dem Subjekt erlaubt, sich durch den Mechanismus der Vermeidung von Ödipus fernzuhalten. Die Perversion kann zwar die Vater-Imago in ihr System aufnehmen, aber nur indem es sie angreift und auf eine analsadistische Weise entwertet. In diesem Fall ändert sich die Natur der Vater-Imago, und die Perversion nimmt eine besondere Form an: die Perversion des Verrats. ... Die anale Komponente kann auch mit der Kastrationsangst kollidieren und sich in diesem Falle nicht nach einem geschlechtlich bestimmten Modus entwickeln. Das Subjekt greift dann auf eine massive Projektion zurück. Das Bild von den Exkrementen, vermengt mit dem Bild der unentwickelten archaischen Aggressivität, wird auf den anderen projiziert: im Falle des Antisemitismus auf den Juden, der mit dem Vater und dem Gesetz der ödipalen Lösung zugrunde liegt." Béla Grunberger/Pierre Dessuant, Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung, Stuttgart 2000, S. 459

Nun aber kriecht der Ermordete als Schlange, untoter Verfolger, aus dem Dunkel der Erde, der Ewigkeit, wieder hervor. Sie kommt jetzt von unten, als Kastrationsphantasie des breitbeinig kampfbereiten Ariers. Als Dämon vereinigt sie Vater und Mutter in der Strafe. Die anderen Völker, ehrliche Arbeiter wie slawische Untermenschen, hat sie sich einverleibt, ihre Kraft gestohlen. Das Licht des Mondes, die Welt als das leuchtende Bild des Guten in Suprematie am Himmel, strahlt immer noch, doch der Arier besitzt es nicht – er kann sich nur zwischen dieses und die Schlange stellen. Als Mann gewordenes Hakenkreuz ist er der Fahne entstiegen. Was er besitzt – und gleichermaßen von der Schlange zurückhält und als Waffe ausholend einsetzt – ist der steinerne Rest, eine verhärtete Schrumpfform seiner Idee, deren einzige Qualität darin besteht, dass sie für die Schlange unverdaulich ist. Die Welt ist nun im Anblick der Medusa tatsächlich zu Stein geworden. Ungeschützt, obgleich durch Muskeln gepanzert, bleibt der Lichtmensch, der sich mittels versteinerter Idee retten muss, um nicht, wie oben gezeigt, fäkalisiert zu werden. Der Nazi hat Schiss, wie man sagt, und die betreffenden Unterzeilen der Zeichnung lauten: „Notwehr / Wer sich der Schlange wollt ergeben, / Dem löscht ihr Giftbiß aus das Leben. / Nur, wer die Bestie tödlich trifft, / Verwahrt sich vor dem Schlangengift." Einzig der mütterliche Vollmond noch leuchtet in der Nacht und verweist auf die idealisierte Herkunft. Die Welt des Ariers ist klein und hart geworden. Nun muss sie selbst geopfert werden.

Treten wir von diesen Abgründen endlich wieder einen Schritt zurück. Die formale Organisation der Zeichnung zerteilt die Komposition diagonal in das Gute, das der Antisemit zu beschützen trachtet und die externalisierte Bedrohung. Verbunden wird dieser Gegensatz durch die Blicke der beiden Protagonisten. Das Es fixiert das Über-Ich, das ihm gegenübertritt. Der Blick des Dämons ist der strafende der Eltern, der die narzisstische Aggression sanktioniert. Haben wir oben die Schaulust auf das idealisierte geschlossene Ganze beschrieben, zeigt sie sich hier, in Negation des Bildes in der Darstellung des väterlichen Phallus, als gefräßiger, kastrierend blickender. Sie ist wieder ganz Maske, nichtmenschliches Wesen und unschwer – betrachtet man die stereotype Darstellung des arischen Ideal-Mannes – als dessen eigenes Spiegelbild zu erkennen.

Hier ist nun szenisch entfaltet, was in der ersten Zeichnung in der axialen Opposition Jude – Welt erschien: die Welt, die in den unteren Bildrand hineinragt, ist dem Betrachter zugehörig, der die strafend blickende Gestalt hinter und über der Welt fixiert. Es zeigt sich nun, dass die Elemente der Darstellung, Blick und Biss, Verdopplung der Kastrationsdrohung sind. Es ist jetzt begreiflich, dass der fixierende Blick die Falle stellt. So in den Bann gezogen kann das Opfer die Augen nicht abwenden. Auf diese Weise den Überblick verloren, ist es wehrlos. Der Jude kontrolliert die Schlangen, das ist dem antisemitischen Leser des Alten Testaments bewusst.

In einer englischen Zeichnung von 1787 zeigt sich diese Vorstellung sehr deutlich. In ihr wird Moses während des Auszugs aus Ägypten in der Wüste von einer Schlange überwältigt, die ihm aber nicht gefährlich wird, sondern als Penis seine Triebhaftigkeit versinnbildlicht. Auf dem Rücken liegend streckt Moses die Hüfte in die Luft, erigiert sich die Schlange an Stelle des Genitals leuchtend gen Himmel, während er die Gesetze mit Füßen tritt. Ein weiterer erigierter Penis weist als Totem im Hintergrund den Weg. Der projektive Gehalt der Zeichnung braucht hier nicht mehr weiter erläutert werden. Die Szene bezieht sich auf die biblische Erzählung, die davon berichtet, wie Moses die Gefolgschaft mit Hilfe einer magischen Praxis – er stellt eine metallene Schlange her – am Schilfmeer vor Schlangenbissen schützt.

Seit die Schlange im Garten Eden Eva verführte und die Lust mit der Erkenntnis verbändelte, wohnt für die antisemitische Phantasie die Schlange im Juden, er kann sie wecken, etwa auch, indem sie dem Pharao als Beweis der Macht aus einem Stab verwandelt wird. Der Antisemit weiß dieses Spiel zwischen Beweglichkeit und Starre wie gezeigt phallisch zu deuten. Ihm erscheint diese Fähigkeit als Resultat der Vertreibung aus dem Paradies, als Erkenntnis, die ein Zuviel ist und gewissermaßen künstlich dem organischen Denken des authentischen Menschen hinzutritt, der Kraft der natürlichen Geisteskräfte – Wahrnehmung, Intuition, Gefühl – entgegen. Diese Spaltung – der Jude, der die Schlange besitzt, der Mensch, dessen sie sich bemächtigt –, die sich im Gegensatz von aktiv und passiv ausdrückt, in Angriff und Bedrängnis artikuliert, ist eminent eine, die sich auch im Verhältnis von Körper und Geist zeigt. Beide Seiten des Verhältnisses erscheinen dem Antisemiten unheimlich.

Noch einmal ist zu konstatieren, dass das Phänomen der antisemitischen Zeichnung ausschließlich Produkt männlicher Phantasie ist. Sie ist also auf paranoide Ängste patriarchaler Welt- und Körperwahrnehmung zu beziehen. Die Herrschaft über die Schlange ist die Herrschaft über die Potenz, Souveränität über den eigenen Körper, die Fähigkeit, ‚seinen Mann zu stehen'. In ihr versichert sich der Mann seiner Ganzheit, die geschlossen und unangreifbar erscheint. In dieser Phantasie kann aber zudem der infantile Narzissmus aufgehoben werden, die Allmacht des Kindes, das mit dem verdrängten Wissen aufwächst, dass nur die Liebe der Mutter die Sicherheit herstellte, die Grundlage seines Größenwahns ist. Die Weltkugel in den Karikaturen kann deshalb beide Eigenschaften fassen und als Gestalt der Souveränität Einheit, Schutz und Triumph verkörpern.[33] Bei dem Mann in der Konkurrenz, dem

33 Es wäre hier verlockend zu den Stichworten Triumph und Schutz Freuds Gedanken zum Fetischismus auszuführen und etwa die Nase des Juden in der Karikatur mit dem Penis der Mutter in Verbindung zu bringen. Das muss vorerst unausgeführt bleiben. Die hängende Unterlippe – Ausdruck unverhohlener Lust – die sich mit den Lippen der Vulva assoziieren lässt, würde diese Deutung unterstützen. Der Antisemit geilt sich an seinem Zerrbild des Juden auf, Nase und Lippe werden ihm zur Bedingung seiner weltanschaulichen

der Vater immer wieder als Rivale entgegentritt, stellen sich nun zwei Ängste ein: vom Vater kastriert zu werden oder die ihm eigene Potenz nicht mobilisieren zu können. Die Schlange des Konkurrenten droht ihm überlegen zu sein. Die eigene Schlange macht, was sie will: so muss der unheimliche, unerhellte Trieb den äußeren Erscheinungen zugeschrieben werden.

3

Die antisemitische Karikatur ist judenfeindlich, nicht ‚menschenfeindlich'. Sie zielt auf die Dämonisierung des Juden, die auf die altbekannte Opposition Jude – Mensch hinausläuft: der Jude wird aus der Menschheit ausgeschlossen. Die antiislamische Karikatur und ihr Pendant im Cartoon, wenn sie nicht selbst auf antisemitischer Projektion aufruht[34], tut dies nicht. Sie zielt auf die Vermenschlichung des Heiligen.

Betrachten wir eine der bekanntesten Karikaturen: Mohammed hat kein unfreundliches Gesicht. Die Augen sind selbstversunken, wenn auch angespannt nach innen gerichtet, fixieren das Eigene. Der eigentümlich stillgestellte Gesichtsausdruck balanciert Wut mit Sorge, die Augenringe verraten Müdigkeit. Die Lippen scheinen aufeinandergepresst, der Mund muss zusammenhalten, was sich aufgestaut hat. Die metallene Kugel lastet schwer auf dem Kopf – wäre sie nicht so fest mit diesem verbunden, sie würde herunterkullern – so aber ist jede Bewegung mühsam und verkrampft auf das Gleichgewicht bezogen. Gleichzeitig wirkt eine Kraft nach oben: Die Bombe schwebt wie ein Planet, als ob sich dunkle Wolken vor die Sonne geschoben hätten. Das Gesicht des Propheten wirkt dann wie angehängt, etwa wie ein Korb am

Sexualität. „Man überblickt jetzt, was der Fetisch leistet und wodurch er gehalten wird. Es bleibt das Zeichen des Triumphes über die Kastrationsdrohung und der Schutz gegen sie." Siehe: Sigmund Freud: Fetischismus. Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 313 – 314.

34 Solcherart Zeichnungen sind rar. In der Regel springen antiislamische Zeichnungen, wenn sie die Religionskritik verlassen, in Schmähzeichnungen rassistischer Tradition. Wenn sie beispielsweise an die Überzeichnung vorgeblich semitischer Physiognomie anknüpfen – vorgeschobene Unterlippe, gekrümmte Nase –, berühren sie die rassistische Seite des Antisemitismus, nicht die Überhöhung des Juden als geheimen Weltenlenker. Obwohl islamistische Organisationen weltweit agieren, hinterhältig und brutal morden, überträgt sich der Umstand nicht in Zeichnungen antisemitischer Tradition. Beispiele für die Darstellung von Mohammed als Schwein – die an antijudaistische Bilder des Mittelalters anknüpft – finden sich nur in den Tiefen des Internets. Ein Beispiel für antisemitische Bildproduktion, die auf Nichtjuden übertragen wird, bietet etwa der britische Zeichner des berühmten Pink-Floyd-Albums *The Wall* Gerald Scarfe. Nachdem am 27. 1. 2015 in der *Sunday Times* seine antisemitische Zeichnung, die Benjamin Netanjahu zeigt, wie er palästinensische Frauen und Kinder einmauert, skandalisiert wurde, wandte er sich mit der irren Entschuldigung an die Presse, er habe nur Netanjahu abgebildet, der ja nicht als Jude gekennzeichnet wäre. Außerdem würde bei ihm auch Assad Kinderblut trinken. Die Zeichnung, auf die er rekurriert, zeigt den blutbefleckten Assad beim Kinderfressen.

Fesselballon, das unterstützt den Ausdruck der Müdigkeit (gar nichts hat er in der Hand, ohnmächtig ist er).

Westergaards Zeichnung von Mohammed, der die Bombe im Turban trägt, ist keine Wahnphantasie, auch wenn sie nicht auf Witz abzielt, sondern genaue Kritik. Sie ist eine Karikatur im besten Sinne Kris' und Gombrichs: „Hostile action is carried out by altering the portrait only. It remains in the picture, in the aesthetic sphere." Der Schleier der Natur ist zurückgezogen. Sie zeigt das Wesen eines Mannes, dessen Gedanken explosiv sind. Zudem ist nun klar, dass nicht Gott dem vermeintlichen Propheten die Hand geleitet hat, um den Koran zu schreiben. Er steckt in seinem eigenen Kopf, seine eigenen Gedanken und Gefühle sind von ihm zu Gottes Wort verklärt worden. Mehr noch: die Welt, die seine Ängste produziert ist seine eigene. Mit Freud: „Das Ich ist die alleinige Angststätte, nur das Ich kann Angst produzieren und verspüren" – „Das, wovor man sich fürchtet, ist die eigene Libido."[35] Die Karikatur präsentiert eine Analyse des Ganzheitswahns, Aufdeckung der aufgestauten Aggression in der Konstruktion des Guten, eine Analyse der Drohung des Auseinanderreißens.

Die Spaltung, die am Objekt inszeniert wurde, ist Ausdruck der inneren Spannung. Vermittlungslos gesetzte Einheit, nur durch Externalisierung möglich. Sie zeigt die Verdrängung der eigenen Aggressionen: das Gute ins Gute, das Schlechte vernichten – die verfolgende Unschuld will die reine Aggression als reines Gewissen verstanden haben: die Bombe ist eine reinigende Bombe. Ganz zentral präsentiert sich nun die verdrängte Phantasie: Ich, Mohammed, bin vermischt, vergiftet, triebhaft, die Phantasien sind mein Produkt, nicht das der äußeren Realität. Die Aufdeckung dieser Verdrängung wäre die Entschärfung der Bombe. Auf die anale Dimension der Aggression bezogen heißt das hier, pubertär gewendet, ich habe ‚Scheiße im Kopf'. Das Problem verschärft sich durch den Umstand der inneren Spannung. Ohne ‚Ventil' kann sie nicht raus. Die Verstopfung verursacht schmerzhaften Druck, sie vergiftet den Körper und droht ihn zum Platzen zu bringen. Der Prophet aber muss sie zusammenhalten. Als Inkorporation der Glaubensgemeinschaft ist er, mit George Bataille gesprochen, der Homogenisierer des Heterogenen. Die mobilisierten Gläubigen sind auf seine Disziplin angewiesen. Verlieren sie ihren Führer, werden sie so nicht nur enthauptet, kastriert, sondern auch – wenn er explodiert – fäkalisiert. Die erregte Masse fällt zurück in den Zustand der Heterogenität, aus der sie, wie ihr Führer, gekommen – aus ihrer Perspektive: *ent*kommen – ist. Diese Lust ist verboten. Sie kann nur in der Verfolgung genossen werden. Für den suizidalen Attentäter aber findet sich ein Kompromiss in der Mordlust, die ihm ermöglicht, sie ganz auszuleben: Sein Körper, obgleich in die Körper des Antimenschen hineingeschossen, der die ‚Unreinen' in Stücke reißt, steigt rein zum Himmel, um sich

35 Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Bd. 15. Frankfurt am Main 1999, S. 90 f.

mit dem Höchsten zu vereinigen. Wiederherstellung der Jungfräulichkeit im Paradies zielt auf die unversehrte Mutter, auf das Paradies ohne Schlange.

Die individuellen Züge des Portraits aber stärken den realen Menschen Mohammed gegen seine Mission. Der Zweifel steht ihm ins Gesicht geschrieben, die Konsequenzen seiner Heilslehre scheinen ihm selbst suspekt. Leer blickt er, illusionslos. Diese Ambivalenz, die, in Mohammed nachgezeichnet, Westergaard dem Gläubigen zugesteht und auf dessen Anerkennung er hofft, ist ein wesentlicher Zug der Komposition. Nur der Gläubige selbst kann die Bombe entschärfen. In ihr kommt ein Grundgedanke materialistischer Kritik zur Sprache – als ob Westergaard beim Durchblättern der *Minima Moralia* über einen Satz gestolpert wäre ... „Das Ganze ist das Unwahre."

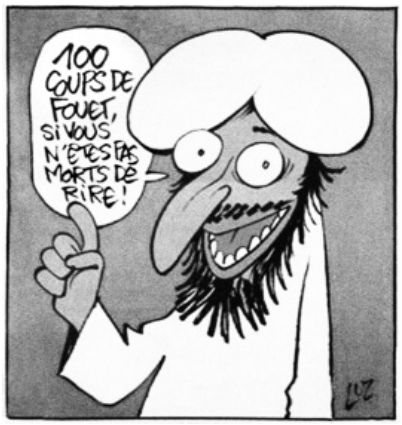
Das Tabu, Mohammed abzubilden, ist keines, es wird vielmehr als Vorwand aufgerichtet. Der professionelle Muslim, wie der Linke und andere, die ihn im Namen des Kulturalismus (zumeist gegen die säkularisierten Muslime) verteidigen, wissen insgeheim, dass hier eine dezisionistische Setzung vollzogen wird, die die Aggression als moralisch gedeckte legitimiert, und die so dazu dient, mit ganzer Lust und allen damit verbundenen Phantasien, die Freiheit der Projektion auszuleben. „The Freedom to be primitive", die Kris und Gombrich der Karikatur zugestanden, kehrt hier als Schlachtruf gegen die künstlerische Freiheit wieder. Ihre Sublimierung der Gewalt wird bestraft. Die entfaltete Gewalt ist die Wollust, Recht zu haben.

Durfte der Prophet des deutschen Volkes in naturalistischer Manier abgebildet und massenhaft verbreitet werden, weil sich so seine Vollkommenheit darstellen ließ, darf der der *umma* der autoritären Gefolgschaft zufolge gar nicht als Bild erscheinen, da es seine Vollkommenheit per se beschädigt. Der psychotische Kern liegt hier offen: Der Paranoide staut seine Aggression auf, um sie im ‚Rühr mich nicht an!' zu entladen.

Sie findet ihre ideologische Rechtfertigung in der Identifizierung mit der Aggression des narzisstischen Revolutionärs Mohammed und wird dabei ins Kriegerische gewendet. Der sich Unterwerfende exekutiert sie nach innen, als Unterwerfender wendet er sie nach außen. Der Führer erscheint zeitlos, weil er sich aus dem Nichts entwirft, ganz Naturerscheinung sein will. Als Prophet ist er zufällig Erwählter, nicht auf Erbfolge und Tradition bezogen. Der Ort seiner Wirkung ist darum auch nicht begrenzt, was Bataille zu der Erkenntnis führte, dass es „bis heute nur ein einziges historisches Beispiel für die brüske Formation einer totalen, gleichzeitig militärischen und religiösen, aber grundsätzlich monarchischen Macht [gab], die sich auf nichts vor ihr Etabliertes stützte – das islamische Kalifat. Der Islam, dem Faschismus durch seine menschliche Kargheit vergleichbar, konnte sich nicht einmal auf ein Vaterland berufen, noch weniger auf einen konstituierten Staat. Der existierende Staat war auch für die faschistischen Bewegungen zunächst nur zur Eroberung da, später war er ein Mittel oder ein Rahmen, und die Einbeziehung des Vaterlandes ändert nichts am Schema einer solchen Formation. Ebenso wie der entstehende Islam stellt auch der Faschismus

die Konstitution einer totalen heterogenen Machtstruktur dar, die ihren manifesten Ursprung in einer aktuellen Massenerregung findet."[36]

Für die aufgehetzten Demonstranten, wie auch die Mörder von Paris, war die Abbildung Mohammeds einerseits nur Anlass, diese Formation zu aktualisieren. Andererseits treffen die Zeichnungen ins Herz des Führerkults, der – so Bataille – die Aufgabe hat, die heterogenen Massen zu homogenisieren. „Die imperative Person des Führers hat die Bedeutung einer Negation des eigentlich revolutionären Aspekts der Massenerregung, die er kanalisiert: die Revolution, um die es angeblich geht, wird gleichzeitig vollständig negiert durch die Binnenherrschaft der Milizen, einer paramilitärischen Organisation."[37] Das mobilisierte Entsetzen, „Der Prophet wird entheiligt", ist die Angst dieser Milizen, in die strukturlose Erregung zurückzufallen, die vom Führer nicht mehr kanalisiert werden kann, der die Abfuhr durch die Negation ja erst ermöglicht: „Der Führer ist Emanation eines Prinzips, das ... nicht allein leidenschaftliche Hingabe, sondern Ekstase von den Beteiligten verlangt. Inkarniert in der Person des Führers (in Deutschland ist zuweilen der eigentlich religiöse Begriff des Propheten verwendet worden), spielt das Vaterland also die gleiche Rolle wie im Islam Allah, der in der Person des Mohammed oder des Kalifen inkarniert ist."[38] Die Unberührbarkeit des Propheten konvergiert mit der unberührten Natur der nationalsozialistischen Kunst. In dieser allerdings sind die Reste territorialer Vorstellungen im Namen der Heimat noch prävalent. Die Antiterritorialität des politischen Islam hingegen, der als Glaube nur Orte der Ausstrahlung kennt und jeden Partikularismus (als welcher die ‚Wunde' Israel par excellence erscheint) als Verletzung der Souveränität empfinden muss, findet eine Vorstellung von Schönheit einzig im Koran, dessen kalligraphische, bilderlose Darstellung ihm die Unterwerfung ästhetisch adäquat zum Ausdruck bringen kann.



„Hundert Peitschenhiebe, wenn Sie sich nicht totlachen." – Die antimuslimischen Cartoons von *Charlie Hebdo* sind in der Tat Schmähzeichnungen, ganz im Sinne der Definition Kris' und Gombrichs; sie zielen auf die Ehre. Vermenschlichung heißt hier die antiautoritäre Aggression gegen den Respekt vor der religiösen Sphäre: die Pfaffen, Imame, Rabbis sind Menschen wie du und ich, zuweilen niederträchtig, verlogen und permanent in Widersprüche verstrickt. Der eine Gott – so es ihn denn gibt – muss, wenn er allmächtig ist, ein Sadist sein, was seine fleischgewordenen Vertreter auf Erden

36 George Bataille: Die psychologische Struktur des Faschismus. München 1997, S. 33.
37 Ebd. S. 34.
38 Ebd.

in keinem guten Licht erscheinen lässt. Die Blasphemie der Cartoons ist aufklärerisch im besten Sinne. Ihr Witz weigert sich, das Unvernünftige der Religion anzuerkennen und markiert es als psychisches Bedürfnis des Gläubigen. Der Muslim erscheint als lächerliche und getriebene Erscheinung, der seinem Wahn ausgeliefert ist. Wenn er sich rechtfertigen muss, ist er beleidigt, immer sehnt er sich dabei nach einer in seinem Sinne gesäuberten, regelkonformen Welt. Gerade durch seine Distanz zum Naturalismus zeigt ihm der Cartoon, dass er in einer dreckigen lebt und dass sie so bleiben soll. Keine Erlösung ist besser als Endlösung, Sinnlosigkeit besser als Sinnstiftung. Immer wieder schlägt die Realität in die Zeichnungen herein, durch den Witz ist die Zensur gelockert, was sie produziert ist nicht immer schön – auch in dieser Hinsicht zeigt sie sich radikal antimythologisch. Sie zieht es vor, auf dem Boden zu bleiben, ohne der Sache auf den Grund zu gehen; oberflächlich, wie sie ist, zieht sie alles Hohe herunter. So ermöglicht sie auch, der Westergaardschen Intention ähnlich, den Zweifel des Gläubigen darzustellen. In der obigen Zeichnung ist es ja Mohammed selbst, der den Witz reißt und so der Lächerlichkeit seines eigenen Regelwerks entkommt. In dem Sinne ist Mohammed hier nicht Objekt, sondern Subjekt. Als Comicfigur macht er, stellvertretend für alle Apostaten, was er will, und zeigt damit einen Weg, die Aggression, die in den Verboten gebunden ist und zur Vollstreckung ihrer ausgelebt werden kann, antiautoritär zu wenden.

Der Cartoon ist tief im Geiste der bürgerlichen Gesellschaft verankert. Er kennt keine Kollektive, keine Gemeinschaften, die einzelnen Protagonisten tragen gesellschaftlichen Charakter. Beziehungen manifestieren sich in Freund- und persönlichen Feindschaften, in der Liebe füreinander, in Pflichten anderen Individuen gegenüber. Alle können als Tiere erscheinen, weil alle Menschen sind. In der Verniedlichung erscheinen sie unzerstörbar. Die kleinen Dinger sind einfach nicht totzukriegen – und darin liegt der ganze Humanismus der Cartoons. Hier zeigt sich eine irre, phantastische, auch mit den aggressiven Trieben versöhnte Utopie, die in den Vororten der USA mit Tom und Jerry sich austobte und heute im tiefen realitätsgetränkten Sarkasmus der Kleinstädte Springfield und South Park fortlebt. In die Schmähzeichnung kippen die Darstellungen erst, wo diese anarchische Idylle von ideologischer Gewalt bedroht wird. Sie unterscheidet sich aber von der historischen Schmähzeichnung in der Emanzipation von der personalen Herrschaft. Der Geschmähte wird nicht ausgeschlossen. Was für Mohammed gilt, gilt für alle Ideologen: verwandeln sie ihren Glauben in Schrulle, emanzipieren sie sich vom Exemplar, das sie sein wollen müssen. Das ist die ideologiekritische Aufgabe des Witzes. Er versichert, dass wir alle Trottel sind, mal Arschlöcher, mal armer Tropf, dass wir alle polymorph Perverse waren und im Größenwahn auf die Schnauze gefallen sind. Das Selbstbild des Gläubigen, der aus dem Kampf gegen den Schmutz, der die Realität ist, als Heiliger hervorgehen möchte, steht dieser Erkenntnis entgegen. Sein Feind ist die Ambivalenz, der Zweifel, der sich doch nicht ausmerzen

lässt. Darauf zielt die antireligiöse Karikatur, die die Realität der religiösen Neurose entblößt – als negative Wahrheit, als irrationalen Versuch, das Irrationale zu begreifen und auszusprechen. Die Ambivalenz zu akzeptieren, den Zweifel zu schüren, nun ist der Ausgangspunkt der Reflexion, Bedingung der Erkenntnis, die auf Wahrheit zielt und Kritik ermöglicht. Auf diese Weise ist der Witz innig mit der Erkenntnis verknüpft: Indem er das Zensierte durchlässt und dem Denken potentiell wieder zu Verfügung stellt. All das lässt sich in der Tradition grade des jüdischen Humors zeigen, der als tragischer die Angst der Verfolgten wie die Aggression der Verfolger entmachtet und der Bejahung des Lebens im Lachen dient.

Im Brumlikschen Ideal jedoch soll sich die Gesellschaft, brav vermittelt, im akademischen Diskurs vollziehen. Aus dem Urteil über die „menschenfeindliche Kunstform" lugt die Werbung, die die Kinder dieser Welt in den gleichen in Bangladesch produzierten Kleidungsstücken präsentiert. Niemand soll auffallen, nichts darf den öffentlichen Frieden stören. Die Lust daran, die reale Ungleichheit, die die Gleichmacherei kaschiert, die Konflikte, die existieren, und die Ambivalenzen, denen die Subjekte ausgeliefert sind, zur Darstellung zu bringen, soll sanktioniert werden. Wer sich ihr hingibt, impliziert Micha Brumlik, macht sich schuldig am kulturellen Handgemenge, das doch die Zivilisation aber ausmacht.

Georges-Arthur Goldschmidt

Der Deutsche und das Ressentiment – eine Antwort auf Alain Finkielkraut

Georges-Arthur Goldschmidt wurde 1928 in Reinbek bei Hamburg geboren, seine Eltern schickten ihn und seinen älteren Bruder 1938, um sie zu retten, nach Italien. Er überlebte schließlich in einem katholischen Internat in den Savoyer Alpen. Die ersten Jahre nach der Befreiung verbrachte er in einem jüdischen Waisenhaus in Pontoise bei Paris. 1949 wurde er französischer Staatsbürger. Er studierte an der Sorbonne Germanistik und unterrichtete an verschiedenen Gymnasien. Seit den 1960er Jahren schrieb er Romane und Essays und wirkte als Literaturkritiker für französische Zeitschriften. Größere Bekanntheit im deutschsprachigen Raum gewann er mit seiner Erzählung Die Absonderung, *die 1991 erschien. Sie handelt von den frühen Jahren in Frankreich unter der ständigen Bedrohung durch die deutschen Besatzer. In den Erzählungen* Ein Wiederkommen *(2013) und* Der Ausweg *(2014) knüpft er daran an.*

Goldschmidt schrieb Essays und Bücher über Freud und Kafka, die in ihrer Konzentration auf die Sprache unmittelbar zu erkennen geben, dass er diese Autoren auch ins Französische übersetzt hat, neben Goethe, Stifter, Nietzsche, Benjamin und Handke[1]*, wobei sein außerordentlicher Sinn für die Differenz der beiden Sprachen immer auch das Wissen vom Abgrund der deutschen Ideologie enthält. „Glauben Sie etwa", fragte er seinen Gesprächspartner Hans-Jürgen Heinrichs, „die deutsche Sprache sei für mich etwas Neutrales, ein beliebiges Instrument – sollte es soetwas überhaupt geben? Aus dieser Sprache wurde ich verstoßen, als unwertes Lebensmaterial, abgeschafft, vergast gehörte ich, und das soll nicht irgendwie in der Sprache durchklingen, in meiner von der LTI geschändeten Muttersprache! … Mein Deutsch wurde mir von meiner neuen Muttersprache, die Sprache meiner so lieben Frau, dem schützenden Französisch, zurückgeschenkt. Einzig das Französische erlaubte mir, meine so innig geliebte herrliche deutsche Muttersprache, von der Nazischeiße unversehrt, wie einen geheimen Schatz durch die Jahre des Entsetzens in mir zu erhalten …"*[2]

Die beiden folgenden Beiträge von Goldschmidt stammen aus den Jahren 1987 und 1988 (es waren nicht die ersten, die er über Heidegger geschrieben hat)[3]*; sie entstanden im Zuge der Debatte, die*

1 Handke wiederum übertrug seinerseits Prosawerke von Goldschmidt ins Deutsche.

2 Schwarzfahrer des Lebens. Georges-Arthur Goldschmidt im Dialog mit Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt am Main 2013, S. 53.

damals Victor Farias' Buch über Heidegger in Frankreich ausgelöst hatte: Der Deutsche und das Ressentiment *erschien am 13. 1. 1988 in* Le Monde *und antwortete auf einen Artikel von Alain Finkielkraut (*Le Monde*, 5. 1. 1988), der Heidegger vor seinen Kritikern in Schutz zu nehmen suchte und beteuerte, dass er nicht als Naziphilosoph zu betrachten sei;* Ein Leben, ein Werk im Zeichen des Nationalsozialismus *wurde im November 1987 in der Zeitschrift* La Quinzaine littéraire*, Heft Nr. 496, publiziert. Wir danken George-Arthur Goldschmidt dafür, dass er uns die beiden Texte zum Abdruck überlassen hat.*[4] *Sie in der* sans phrase *nach so vielen Jahren neu herauszugeben, ist durch ihre unverminderte Bedeutung geboten, verweisen sie doch darauf, dass die Kritik an Heideggers Sprache, auch wenn sie die philosophische nicht ersetzen kann, immer schon etwas von dem zu erkennen gab, was nun die Publikation der* Schwarzen Hefte *zutage fördert. Es ist darum auch kein Zufall, dass Goldschmidt sich direkt auf Adornos* Jargon der Eigentlichkeit *berief, wenn er intransigent und über Jahrzehnte hinweg die unkritische Rezeption Heideggers in Frankreich demaskierte. In dem kontroversen Gespräch mit Heinrichs sagt er: „Man kann sich übrigens fragen, inwieweit der Selbstmord Europas nicht mit der ‚deutschen Philosophie' zusammenhängt, wie sie sich nach dem 19. Jahrhundert entwickelt hat, als unbewusster Trieb zur Deutschheit, die dann im Zusammenfallen von Denken und Nationalsozialismus gipfelte."*[5]

Nach seinen Vorlesungen über Heidegger et la langue allemande, die er am Collège international de philosophie *hielt*[6] *und einem Artikel für die* Allemagne d'aujourd'hui[7]*, hat Goldschmidt für die* Quinzaine littéraire *(1115/15. 11. 2014) einen weiteren Beitrag über den deutschen Philosophen geschrieben, mit dem er nun in der aktuellen Heidegger-Debatte anlässlich der Veröffentlichung jener* Schwarzen Hefte *interveniert – einer Debatte, in der abermals Finkielkraut und Bernard-Henri Lévy den Ton angeben, nur dass die Zusammenarbeit mit den deutschen Ideologen noch enger geworden ist, wie die Teilnahme von Peter Sloterdijk und Peter Trawny bei dem von Finkielkraut eröffneten Heidegger-Kongress in Paris zeigt.*[8] *Dieser neue Text von Goldschmidt, in dem er Trawny darin kritisiert, vom Wesentlichen, „der physischen Ausrottung", abzulenken, und*

3 Siehe Georges-Arthur Goldschmidt: Travail et national-socialisme. In: Allemagne d'aujourd'hui 40/1973, S. 11 – 22. Im Jahr 1987 nahm er am Frankfurter Sartre-Kongress teil. Sein Beitrag trägt den Titel: Ist da jemand? Gemeinschaft oder Gesellschaft – Heidegger oder Sartre. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek 1988, S. 429 – 436.

4 Beide Texte erschienen zum ersten Mal auf Deutsch in der Übersetzung von Eva Groepler in dem 1988 von Jürg Altwegg herausgegebenen Band *Die Heidegger Kontroverse* im Athenäum-Verlag. Der Herausgeber widmete damals den ganzen Band Georges-Arthur Goldschmidt, „der nie müde wurde, den Skandal von Heideggers Einfluß in Frankreich anzuprangern". Der Abdruck in diesem Heft folgt im Wesentlichen dieser Ausgabe, wobei kleinere Ergänzungen und Korrekturen nach dem französischen Original vorgenommen wurden.

5 Schwarzfahrer (wie Anm. 2), S. 51.

6 Vorlesungen gehalten am *Collège international de philosophie*: Heidegger et la langue allemande. In: Lendemains 117/2005, S. 124 – 140; 118/2005, S. 103 – 118; 119 – 120/2005, S. 247 – 264; 121/2006, S. 124 – 141; 122 – 123/2006, S. 246 – 259, 124/2006, S. 95 – 108. http://classiques.uqac.ca/contemporains/Goldschmidt_GA/Heidegger_langue_all_5/Heidegger_langue_all_5.html

7 À propos de Heidegger: arroser le jardin pour éviter les malentendus. In: Allemagne d'aujourd'hui 209/2014, S. 34 – 38.

8 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21. 1. 2015. Was dann die *Süddeutsche Zeitung* über Finkielkrauts Vortrag berichtet (27. 1. 2015), lässt erkennen, dass auch die Publikation der *Schwarzen Hefte* an seiner Heidegger-Apologie wenig ändern konnte: „Mit seiner Reflexion über die Technik als ‚Gestell', das den Menschen endgültig aus dem Seinshorizont herausstellt, habe Heidegger das Kernproblem der modernen Welt formuliert und sich nur darin getäuscht, dass wir diese Situation dem heimatlosen Weltjudentum zu verdanken hätten, argumentiert Finkielkraut."

unterstreicht, dass „Heideggers Sein ... sehr wohl antisemitischen Wesens" ist, soll im Herbst in der sans phrase *7/2015 erscheinen.*

Die wunderbaren Gedankenblitze am Anfang von Heideggers *Sein und Zeit* führen sehr schnell zu einem eigenartigen, entschlossenen und hasserfüllten politischen Negativismus, der sich uneingeschränkt gegen die Republik von Weimar richtet; schon hier lief Heidegger Hand in Hand mit den Nazis.

Heideggers Denken wird beinahe sofort von Ressentiment überwältigt, was die französischen Übersetzungen nicht sichtbar machen, und hier liegt das ganze Problem. Was Finkielkraut zu lesen glaubt, ist nicht das, was er liest, und vom Vokabular wie vom Stil her steht *Sein und Zeit* von seinem zweiten Abschnitt an *Mein Kampf* leider ziemlich nahe. Theodor W. Adorno hat dieser Frage ein grundlegendes Buch gewidmet, *Jargon der Eigentlichkeit*. Aber darüber kann man bedauerlicherweise im Französischen nicht urteilen.[9]

Die Gedankenlosigkeit, die Alain Finkielkraut erwähnt, wenn er den (übersetzten) Heidegger zitiert, manifestierte sich im Nationalsozialismus explizit und erkennbar, und das wußte Heidegger. Das ist auch der Grund, weshalb er sich das Wesen des Nationalsozialismus zu eigen gemacht hat: die Verbindung von Rhetorik und Brutalität.

„Weshalb hat sich der radikalste Kritiker des modernen Nihilismus kompromittiert?" fragt Finkielkraut: Eben deshalb, weil dieser Nihilismus – in seiner provinziellsten und mörderischsten Form – das Wesen seines Ressentiments ist (und das nicht vorübergehend, sondern konstitutiv und permanent).

Wenn insbesondere nach 1945 Heidegger unaufhörlich – mit denselben Begriffen – die Modernität angreift, ohne sie jedoch jemals zu analysieren, so nur, weil diese westlich ist und die Besetzung Deutschlands durch die Alliierten bedeutet (siehe *Gelassenheit*[10] oder auch *Hebel, der Hausfreund*[11]). 1966 steht Heidegger dem Nationalismus noch ziemlich nahe, da für ihn das Denken deutsch ist und das „Deutschtum" in seiner schlimmsten Form, dem Nationalsozialismus in eben seiner Radikalität – die Vernichtung vielleicht eingeschlossen, worauf seine ungebrochene Freundschaft zu Eugen Fischer, dem Organisator der „Euthanasie" an Geisteskranken, hinzuweisen scheint –, für ihn das Denken ist.

Es stimmt, wie Finkielkraut sagt, daß Heidegger den Biologismus Rosenbergs und der ersten Naziperiode verachtete, doch fordert er unermüdlich das Einführen von Zwang und „Zucht", damit das „Deutschtum" über den Biologismus siegt.

Wenn die französischen Fassungen von Heideggers Texten die Illusion von Denken verschaffen können, sind die steifen und brutalen oder gekünstelten und affektierten deutschen Texte durch ihren Wiederholungscharakter und ihre Gedankenlosigkeit eher

9 Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* wurde inzwischen ins Französische übersetzt. [Anm. d. Red.]

10 Martin Heidegger: Gelassenheit. Stuttgart 1959. [Anm. d. Red.]

11 Martin Heidegger: Hebel – der Hausfreund. Stuttgart 1993. [Anm. d. Red.]

erschreckend. Es gibt in Frankreich ein vollständiges Verkennen des Nationalsozialismus und seines besonderen „deutschen" Charakters. Hier war die Modernität am Werk, allerdings genau jene Heideggers.

Die Bedeutung des Buchs von Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, besteht darin, daß die nationalsozialistische Versuchung seit Fichte im Wesen des Philosophischen selbst liegt (lesen wir Heinrich Heines prophetischen Text wieder: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*), sie verwirklicht sich schließlich vollständig in Heideggers Werk, wo das Philosophische gerade zum Deutschtum kippt und letzteres zum Nationalsozialismus.

Jene Modernität der „Todesmaschinerie", die Alain Finkielkraut – Hannah Arendt und Raoul Hilberg zitierend – so gut beschreibt, ist auch in Heideggers „Denken" vollkommen vorhanden, wofür die von Farias zitierten Texte der philosophische Niederschlag sind. Diese Maschinerie wird nämlich von der *Entschlossenheit und vom Einsatz bis zum letzten* gesteuert, die Heidegger von seinen Studenten fordert, die ins Arbeitslager ziehen. Das Hitlersche Sein und das Heideggersche Sein – irgendwo aus der tiefsten Tiefe einer Vision des Deutschtums entstanden – sind von ein und demselben Wesen, wie der Schweizer Philosoph Max Picard bereits 1946 feststellte (*L'homme du néant*, Le Seuil, 1947), dessen Analysen der Modernität unvergleichlich origineller sind als die Heideggers.

Schließlich scheint Finkielkraut bestimmte Akzente der Heideggerschen Texte nicht bemerkt zu haben (beispielsweise in *Wozu Dichter?*). Heidegger spricht hier nämlich von dem „schutzlosen Markt der Wechsler".[12] Nun ist das Wort Wechsler im Deutschen derart mit dem Begriff Wucherer und dieser wiederum (seit Luther) mit dem Begriff Jude assoziiert, daß man nur das Wort Wechsler zu benutzen braucht, damit jeder versteht, und die deutschen Leser, dessen sei man sich sicher, hatten ihrerseits genau verstanden.

12 Martin Heidegger: Wozu Dichter? [1946]. In: Holzwege. Frankfurt am Main 1980, S. 311. [Anm. d. Red.]

Georges-Arthur Goldschmidt

Ein Leben, ein Werk im Zeichen des Nationalsozialismus

Heidegger et le nazisme von Victor Farias[1] zeigt auf über 300 Seiten, wie tief Heidegger durch seine Taten, seine Worte, seine Gedanken, seine Reden in die Intimität des Nationalsozialismus verstrickt gewesen ist. Über das „Denken" Heideggers wird der Genozid artikuliert und vorbereitet, natürlich nicht, indem er diesen anpreist oder propagiert, sondern weil sein ganzes Denken seit *Sein und Zeit* dazu hinführt. Die Weise, wie *Sein und Zeit* in die Eloge sowohl auf Schlageter, jenen von den Franzosen erschossenen „Widerstandskämpfer" und Held der Nazipartei, als auch auf den Krieg mündet, ist ein erstes Indiz. Alle in dem Buch zusammengetragenen nationalsozialistischen Reden Heideggers, seine Denunziationen von Kollegen, alles das macht aus Heidegger den Nazidenker *par excellence*.

Mit erstaunlicher Geduld und Genauigkeit hat Victor Farias Dutzende von Beweisstücken zusammengetragen, die nicht nur zeigen, wie sehr Heidegger Nazi gewesen ist, sondern auch seine Ranküne, die Heftigkeit seines Ressentiments und vor allem seinen Einfluß wie sein Wirken auf die Studenten deutlich machen. Aufschlußreich in dieser Beziehung ist das Ausbildungsprogramm der nationalsozialistischen Hochschullehrer (die „Dozentenakademie des Deutschen Reichs").

Für Heidegger bedeutet der Nationalsozialismus den vollständigen Umsturz des Wissens: „ausgehend von den Fragen und den Kräften des Nationalsozialismus" muß die Wissenschaft neu gedacht werden. Die Universität von „morgen" muß ganz auf der nationalsozialistischen Weltanschauung gründen. Ständig sieht man, wie die unseren Pariser Philosophen so teure „Kehre" Heideggers Denken dem tiefsten Kern des Nationalsozialismus zuführt.

Wenn sein ganzes Leben und sein ganzes Werk so tief in den Nationalsozialismus verstrickt waren, so deswegen, weil dieser für ihn die Eigentlichkeit und das Deutschland darstellt, wie es ihm zu Beginn und gegen Ende seiner Karriere unter den Zügen von

1 Victor Farias: Heidegger et le nazisme. Paris 1987.

Abraham a Sancta Clara (Johann Ulrich Megerle, 1644 – 1709), dem Prediger am Wiener Hof und einem der Väter des deutschen Antisemitismus, erscheint.

„Von der Kanzel aus gab er die mittelalterlichen Legenden für wahr aus, wonach die Juden die heiligen Hostien schändeten und getaufte Kinder opferten, um sich ihrem Teufelsdienst hinzugeben", schreibt Farias. Antisemitismus und Fremdenhaß sind der einzige Aspekt seines Werks, dem Heidegger 1910 seine erste veröffentlichte Arbeit und 1964 am Ende seines Lebens einen Vortrag in seiner Geburtsstadt Meßkirch widmet.

Bei Heidegger findet sich keine einzige explizit antisemitische Äußerung, doch seine Auffassung von Volkheit selbst, von Volk als Ethnie implizierte es ganz selbstverständlich. (Um das festzustellen, braucht man nur den Text *Wozu Dichten?* in *Holzwege* zu lesen.) Allerdings wird Heidegger dafür sorgen, daß „kein einziger Nicht-Arier" unter den Unterzeichnern eines „Appells an die Gebildeten in der Welt" zur Unterstützung des Nationalsozialismus erscheint. In dem Denunziationsbrief, den er gegen einen seiner Kollegen namens Baumgarten losschickt, beschuldigt er diesen unter anderem, sich „mit dem Juden Fraenkel eng liiert" zu haben. Der „Führer" der Hochschullehrer der betreffenden Universität (Göttingen) wird diese Denunziation als „unbrauchbar und voller Haß ..." bezeichnen. Zuvor hatte Heidegger bereits den großen Chemiker und späteren Nobelpreisträger Hermann Staudinger wegen mangelnder Begeisterung für den Nationalsozialismus denunziert.

Victor Farias fügt den vor langer Zeit von Jean-Pierre Faye[2] bekanntgemachten Texten, die zu zitieren oder zu besprechen allein *La Quinzaine littéraire* und *Allemagnes d'Aujourd'hui* den Mut hatten[3], zahlreiche neue Texte hinzu. Selbst Débat hatte damals von ihrer Veröffentlichung Abstand genommen[4], weil sie in der Tat sowohl das Vokabular als auch das Wesentliche seines Denkens im Dienste der Nazipolitik zeigen, in die sie sich völlig integrieren. Und dieses Engagement betrifft keineswegs nur die Jahre 1933 – 1934, wie man es uns unermüdlich wiederholt hat[5], sondern ist bis 1945 ungebrochen vorhanden. Wie Farias zeigt, kommt Heidegger bis zum Ende der Partei seiner Beitragspflicht nach. Wenn er sich auch tatsächlich mit Rosenberg, dem „Theoretiker" des Nationalsozialismus, überworfen hatte, wurde er dennoch von der offiziellen Hierarchie geehrt. 1937 wird seine *Rektoratsrede* zum dritten Mal mit einer Auflage von 5000 Exemplaren neu verlegt.

Es ist verständlich, daß man in Paris versucht hat, diese bestürzenden Texte zu verschweigen, denn sie kompromittieren sein Denken grundlegend. Zum Wohle des „Denkens" sollte Heidegger unbedingt gerettet werden, so als wäre er nicht eben durch dieses Denken kompromittiert. Nunmehr wird man nicht mehr um die Feststellung

2 Médiations 3/1961.
3 La Quinzaine littéraire 237/1976 u. 391/1983; Allemagnes d'Aujourd'hui 93/1985.
4 Bulletins, Gallimard, August – September 1984 u. November 1984. Siehe auch den weiter oben erwähnten Artikel aus Allemagnes d'Aujourd'hui.
5 Ein Beispiel: François Fédier: Le rectorat 1933 – 1934. In: Le Débat 27/1983.

herumkommen: Heideggers Nationalsozialismus liegt im Wesen seines Denkens, und es geht darum zu wissen, was das zu bedeuten hat.

Victor Farias wollte nur als Historiker vorgehen, gerade darum ist die philosophische Tragweite seiner Arbeit so beträchtlich. Dennoch ließ allein schon die deutsche Lektüre zahlreicher Texte Heideggers keinen Zweifel zu; ihre erbarmungslose, unerbittliche Sprache offenbarte ihr Wesen.

Es gibt noch Schwerwiegenderes: Von 1945 bis zu seinem Tod 1976 hatte Heidegger ungehindert Zeit, um über jene Manifestierung von absoluter *Seinsverborgenheit*, die Auschwitz war, nachzudenken. Dennoch bewahrt er zur Shoah, wie Lacoue-Labarthe sagt, ein „hartnäckiges Schweigen", vermutlich als Ergebnis einer tiefen Übereinstimmung (hier stößt man auf das Dunkelste der unheilbaren Nacht des Denkens) mit dem Nazigenozid. Darauf scheint jedenfalls seine ungebrochene Freundschaft zu Eugen Fischer hinzuweisen, der in Deutschland einer der Hauptorganisatoren der sogenannten „Euthanasie" an den Geisteskranken war und der am 20. Juni 1939 explizit die Judenvernichtung forderte.[6]

Das Buch von Victor Farias wird dazu zwingen, sich die Frage zu stellen: Warum hat dieser Nazidenker eine solche Bedeutung in Frankreich?

Es stimmt, daß unser Jahrhundert reich an solchen Verirrungen ist. Das „Denken" Heideggers ist nur der Schatten von Auschwitz, zu dessen Vorbereitung es beigetragen hat, und das es wie einen Trauerflor mit sich tragen wird bis zum Ende der Zeiten.

6 Benno Müller-Hill: Tödliche Wissenschaft. Reinbek 1985. Hier wird die Rolle Eugen Fischers minutiös geschildert. Müller-Hill erinnert auch an die Freundschaft mit Heidegger. Siehe auch: Le Matin, 15. 10. 1987.

Martin Blumentritt

Antisemitismus auf den Richterstühlen der Vernunft

Jüdisches und Antijüdisches im Deutschen Idealismus (Teil II)

Schelling

Fichte, Kant und Hegel partizipierten an der Judenfeindschaft ihrer Zeit in ihrer ganzen Ambivalenz, wie sie bereits in der französischen Aufklärung, mit der sie sympathisierten, vorhanden war.[1] Schelling fällt aus dieser Tendenz heraus, da er mit Juden und jüdischen Vorstellungen äußerst vertraut war und sein Christentum frei von antijüdischem Ressentiment zu reflektieren in der Lage war, ohne die christliche Identität aufzugeben. Seine Möglichkeit intimer Kenntnisse des Judentums gründete auch darin, dass er neben Griechisch und Latein[2] und neueren Sprachen auch Hebräisch, Aramäisch und Arabisch beherrschte. Sein Vater war einer der führenden Orientalisten der Zeit. So hätte er das Judentum im Lichte antiker Quellen studieren können, ohne auf die zeitgenössischen Vorurteile angewiesen zu sein, was nur partiell geschah. Das aus dem jüdischen Teil der Bibel stammende Problem, auf das Schelling sich immer wieder bezog, ist das des „Ursprungs des Übels"[3], das aber auch die Auseinandersetzung mit Hinterlassenschaften bedeutete, die mit einer uralten Judenfeindschaft korrespondierte, wie sie in gnostischen Vorstellungen gründet. Geschichtsphilosophisch betrachtet war die „Abwendung der Gnosis"[4] bei christlichen Denkern wie Augustinus, der vom Manichäismus zum Christentum übertrat, ein letztlich doch auch nicht von ihnen selber wirklich gelöstes Problem. Durch die Geschichte hindurch wurde in Philosophie und Theologie ein gnostisch-apokalyptisches Ticket vom bösen jüdischen Demiurgen überliefert, der dem Zeitgeist, dem man manchmal den nicht-terminologischen Epochenbegriff Romantik

1 Siehe den ersten Teil in sans phrase Heft 5/2014.

2 Mit elf Jahren hatte Schelling das Pensum der Nürtinger Lateinschule absolviert und musste von der Schule genommen werden, weil man ihm nichts mehr beibringen konnte.

3 Dies ist die Übersetzung von *De origine malorum*. *Malum* hat eine Mehrdeutigkeit, die manchmal leider verkürzt mit „das Böse" übersetzt wird, obwohl nicht nur das *malum morale*, sondern auch das *malum physicum* und *metaphysicum* mit gemeint sind.

4 Hans Blumenberg (Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt am Main 1974, S. 146 ff.) spricht von einer nicht überwundenen, sondern transponierten Gnosis und zitiert Harnacks Diktum: „daß der Katholizismus gegen Marcion gebaut worden ist" (ebd. S. 150).

zuschrieb, zum Problem wurde. In diese Zeit fällt auch das Denken Schellings, das aber in einem inhaltlichen Sinne nicht-romantisch ist.[5]

Für Schelling galt die zeitgenössische Theologie, mit der er sich schon im Tübinger Stift auseinandersetzte, als Wiedergeburt des Aberglaubens. In seiner Promotion über Marcions *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore* kam Schelling nicht umhin, sei es implizit, sei es ausdrücklich, mit der Stellung des Judentums zum Christentums sich zu beschäftigen. Marcion, Schelling zufolge Gründer einer besonderen Gnostikersekte, die ihre Blütezeit im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hatte[6], vollzog eine Loslösung des Christentums vom Judentum, eine Trennung eines demiurgischen Schöpfergottes vom Erlöser-Gott. Für die künftige Judenfeindschaft hatte eine solche Loslösung des Christentums vom Judentum immer wieder Bedeutung gehabt. Teilweise wurde auch umgekehrt die Einheit zum Motiv der Ablehnung des Christentums: So gründete sich z. B. Giordano Brunos Feindschaft gegenüber dem Christentum in einem abgrundtiefen Hass gegen Juden, das Christentum hielt er für eine entartete Form des Judentums, den Juden Jesus für den Angehörigen des unwürdigsten und schmutzigsten Geschlechtes der Welt („ma uno della più indegna e fracida generazion del mondo")[7]. Gnostische Tickets finden sich auch bei Richard Wagner, der übrigens Besucher der Vorlesung Schellings über Philosophie der Offenbarung[8] war; er wollte ein Christentum ohne Jüdisches, in der Konsequenz dann ohne Jesus.

Die Theologie des Marcion, auf die Schellings Dissertation – die Kirchenväter als Lesehilfe verwendend – sich bezieht, wurde von Adolf von Harnack, dessen Einschätzung der Schellings entspricht, folgendermaßen beschrieben:

> „Das AT ist preisgegeben – in dem Momente stand aber die neue Religion nackt und bloß, entwurzelt und schutzlos da. Auf den Altersbeweis, auf alle geschichtlichen und literarischen Beweise überhaupt galt es zu verzichten! Aber eine tiefere Erwägung hat ihn belehrt, daß eben diese Schutz- und Beweislosigkeit von der

5 Michael Ley (Kleine Geschichte des Antisemitismus. München 2003) folgt allzu sehr Lukács' Untersuchung über die *Zerstörung der Vernunft*, von der Adorno sagte, es sei die von Lukács' eigener. Ley macht aus Schelling einen Romantiker, der den gnostischen Irrationalismus teilt.

6 „Haereticorum veterum haud paucos a celebratissimis ecclesiae scriptoribus librorum sacrorum impie depravatorum accusatos fuisse, inter omnes constat; nemo tamen illo crimine notior Marcione, singularis Gnosticorum sectae, secundo p. C. n. seculo florentis, auctore." Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling: Sämtliche Werke. Stuttgart 1856 – 1861, I. 1. 115 [= Abteilung, Band, Seite] Die alten Kirchenschriftsteller, so steht fest, haben nicht wenige alte Häretiker beschuldigt, die heiligen Schriften böswillig entstellt zu haben. Dabei ist niemand mehr als Marcion der Gründer einer besonderen Gnostikersekte, die ihre Blütezeit im 2. Jahrhundert hatte, wegen dieses Vergehens getadelt worden.

7 Giordano Bruno: Dialoghi italiani. Hrsg. v. Giovanni Gentile. Firenze o. J. [1958], S. 806. Schelling schrieb zwar einen Dialog, den er zu Ehren Giordano Brunos *Bruno* nannte, aber dessen Schriften kannte er wohl nur aus den Briefen über Spinoza.

8 Ley (siehe Anm. 5) sieht Schelling vor allem wegen des Diktums von der Mythologie der Vernunft als Vorläufer Richard Wagners. Aber Schelling teilt den gnostischen Dualismus ja gerade nicht und so ist Schelling antijüdisch nur, sofern er Judentum und Heidentum vor allem eine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung zuspricht, eine Einschätzung, der die Aufnahme von Elementen des Judentums weit darüber hinaus, etwa die Lehre des *Zimzum*, aber konträr gegenübersteht.

> Sache selbst gefordert ist und sie daher in ihrem wahren Wesen unterstützt. Die Gnade ist ‚gratis data', so lehren Christus und Paulus, und das ist der ganze Inhalt der Religion. Wie könnte die Gnade aber gratis data sein, wenn der, der sie spendet, auch nur die geringste Verpflichtung hätte, sie zu erweisen? Aber wenn er der Schöpfer des Menschen und wenn er vom Anfang her ihr Erzieher und Gesetzgeber wäre, so *müßte* er sich ihrer annehmen. Nur eine elende und sich Gott gegenüber schimpflich duckende Sophisterei könnte die Gottheit von dieser Verpflichtung entlasten! Also darf er keinen naturhaft-geschichtlichen Zusammenhang mit den Menschen haben, deren er sich erbarmt und die er erlöst; also kann er nicht der Weltschöpfer und Gesetzgeber sein; also kann auch weder das AT noch sonst eine erträumte Vorgeschichte Anspruch auf Geltung haben. *Daß der Erlöser-Gott, der in Wahrheit Gott ist, in keiner Offenbarung irgendwelcher Art vor seiner Erscheinung in Christus an die Menschen herangetreten ist, ist daher durch die Natur seiner Erlösung gefordert*: nur als der absolut *Fremde* darf er verstanden werden. Daraus ergibt sich aber auch, *daß das Feindselige, wovon die Erlösung durch Christus befreit, nichts Geringeres sein kann als die Welt selbst mitsamt ihrem Schöpfer*. Da nun Marcion darin der jüdisch-christlichen Überlieferung treu blieb, daß er den Weltschöpfer und den Judengott identifizierte und in dem AT kein Lügenbuch, sondern die wahrhaftige Darstellung der wirklichen Geschichte sah – eine merkwürdige Einschränkung seines religiösen Antijudaismus! – , *so mußte ihm der Judengott samt seiner Urkunde, dem AT, zum eigentlichen Feinde werden*."[9]

Das frühe Christentum sah in der eschatologischen Verheißung, welche Voraussetzung für die Naherwartung von Weltgericht und -untergang war, das Überzeugendste an der Gnosis. Die Vernichtungswürdigkeit der Welt machte die Beschäftigung mit der Erschaffung der Welt obsolet, da sie ja ohnehin bald ihr Ende finden sollte. Für Platon, von dem der Begriff des Demiurgen (Handwerker) stammt, war der Demiurgen-Gott nicht allmächtig, weil er die Welt nach Maßgabe der seine Tätigkeit beschränkenden Materie nur so gut, wie er konnte, seiner Güte ähnlich zu machen in der Lage war. Mit der *creatio ex nihilo* musste allerdings die dualistische Vorgegebenheit der Materie aufgehoben werden, wie das Augustinus' Genesis-Kommentare versuchten. Darum wurde die Frage nach dem Ursprung des Übels immer wieder aktuell und Schelling stellte sich diese mehrmals in seinem Werk, ohne sie antijüdisch zu beantworten. Die Verfahrensweise Schellingschen Denkens kann als ein Gegengift gegen Antisemitismus und Judenfeindschaft gelten. Schelling diskutiert dann ja auch die These Tertulians, dass Marcion von der Fälschung Paulinischer Briefe gesprochen habe: Denn wenn Tertulian berichte, Marcion habe geglaubt, die Paulinischen Briefe seien von „Pseudoaposteln und judaistischen Predigern" verändert worden, so gehöre dies „ohne Zweifel zu seinen

9 Adolf von Harnack: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1924, S. 32 f.

Vermutungen, mit denen er nur die Geschichte über Markion stützen wollte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Markion etwas ähnliches gesagt hat; er pflegte nämlich zu sagen, daß den Paulinischen Briefen hier und da judaistische Ansichten beigemengt seien, u. z. in eben der Absicht, mit der auch das Evangelium, d. h. die Geschichte Christi selbst von den Beschützern des Judaismus verändert worden, d. h. mit jüdischen Ansichten durchtränkt worden sei."[10] Und: „Offenbar war Marcions ganze Häresie aus der Verachtung des Judaismus hervorgegangen, deretwegen er, nachdem er aus der Kirche ausgestoßen worden war, sich endlich den Schulen der Gnostiker zuzuwenden begann. Insofern bestand zwischen ihm und den übrigen Gnostikern ein erheblicher Unterschied, weil er nicht aufgrund von philosophischen Träumen zur Verachtung des Judaismus kam, sondern sich aus einem längst vorher, und wie es scheint, allein aufgrund der Paulinischen Briefe gefaßten Haß auf das Mosaische Gesetz zu bestimmten philosophischen Vorstellungen fortentwickelte, die in den Schulen der Gnostiker, denen anzuschließen er gedrängt war, aufgegriffen waren."[11]

Diese vorsichtige Kritik an traditioneller Judenfeindschaft in einer akademischen Arbeit spricht für eine recht selbstverständliche Sympathie mit dem Judentum. Schelling wuchs in einer christlichen Tradition des schwäbischen Pietismus auf, zu der auch die „schwäbischen Geistesahnen" Schellings gehören, die – wie Friedrich Christoph Oetinger – die mystischen Traditionen des Judentums studierten und welche als eine gefestigte, hochgebildete christliche Tradition zu bezeichnen ist, die eine polemische Ausgrenzung in Bezug auf das Judentum gar nicht ausbilden musste, um sich zu finden. Die von ihm wenig geschätzten Professoren der protestantischen Orthodoxie (Flatt und Storr) machten die Diskussion des Verhältnisses von Judentum und Christentum eher heikel, zumal der gerade einmal 20 Jahre alte Schelling auf dem Tübinger Stift nicht das erste Mal angeeckt war und sein Vater ihn gegen die Autorität unterstützen musste.

Eine Aufklärungstradition mit christlichem Anstrich lag indes Schelling auch fern, da er – beeinflusst von kabbalistischen Strömungen – das Christentum philosophisch begreifen und nicht einen heimlichen Atheismus übertünchen wollte. In den späteren Schriften (1810 ff.) finden sich auch jüdische Philosopheme, die aus dieser Tradition stammen, wie man im Folgenden sehen kann. Es ist eine geschichtliche Philosophie.

Die mystischen Vorstellungen sind die von einer Kontraktion Gottes, hebräisch *Zimzum*, und zwar in einer Weise, dass sie systematische Tragweite gewinnt und große Bedeutung für eine Philosophie eines lebendigen Gottes erhält – Vorstellungen, wie sie in der Auseinandersetzung mit Spinoza auch verwendet werden. Auch in der jüdischen Tradition sind diese (mystischen) Philosopheme relativ neu, der Tradition des Mystikers Isaak Luria (1534 – 1572) entsprungen. Aber den Schellinginterpreten wurde das erst nach Schellings Tode bekannt als die *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810)

10 Schelling: Sämtliche Werke (wie Anm. 6), I. 1. 144 f. Übersetzungen im Folgenden aus der Schellingschen historisch-kritischen Ausgabe.

11 Schelling: Sämtliche Werke (wie Anm. 6), I. 1. 145.

und die Entwürfe zu einer Philosophie der *Weltalter* erschienen, sodass sie in den zeitgenössischen Diskussionen nicht diskutiert wurden. Franz Rosenzweig bezeichnete in einem Brief an Rudolf Ehrenberg die Parallele der lurianischen Kabbala und Schellings Weltalter-Philosophie als „Urzelle" seines Werks: *Der Stern der Erlösung*[12]. Schelling hatte allerdings die lurianische Kabbala nicht direkt rezipiert, sondern vermittels der Werke von Oettinger, die in der väterlichen Bibliothek sich befanden. Die Aufnahme von Philosophemen und religiösen Gehalten, die dem Christentum vorausgegangen waren, war für die Darstellung des Christlichen nicht selbstverständlich in der Zeit. Schelling schritt voran mit einer systematischen Begründung seines historisierenden Verfahrens hinsichtlich des Christentums u. a. in der Weltalter-Philosophie: „Und doch haben wir unternommen das Ganze darzustellen? Sicher wird es nicht auf einerley Weise geschehen können; eine verschiedene Behandlung wird je nach der Verschiedenheit der Inhalte der drey Theile nothwendig seyn; denn Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges stehen zu ‚unserer' der menschlichen Einsicht nicht im gleichen Verhältniß. Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt."[13]

Die Dreiheit ist nicht in einem naiven Sinne gemeint, sondern steht durchaus in der christlichen Tradition der Trinitätsspekulation (Vater, Sohn, Heiliger Geist), die man weniger in protestantischen als katholischen Kreisen vermutet. Schellings Christologie steht der anamnetischen Tradition des Judentums näher als seine akademische Umgebung. Die Verfahrensweise seines Geschichtsdenkens, das dann in einer „metaphysischen Erfahrung" (Adorno), einem „metaphysischen Empirismus", mündet, hat auch strukturell eine aktuelle kritische Bedeutung, wie sie für die Kritische Theorie des 20. Jahrhunderts bedeutsam ist. So finden wir in dem Teil „Vergangenheit", der als einziger fertiggestellt wurde und fertiggestellt werden konnte, Bemerkungen, die wir in Diskussionen zur „Vergangenheitsbewältigung" hätten hören können. An ihnen merken wir, dass Schelling nicht einer jener Romantiker ist, die die Vergangenheit bis zur Verklärung idealisieren. Das Diktum Ulrich Sonnemanns, demzufolge Zukunft nach außen wiederkehrende Erinnerung sei und deswegen Gedächtnislosigkeit keine habe, wird von Schellings historischer Verfahrensweise vorweggenommen: „Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurückwünschen,

12 Zum Verhältnis von Schelling zu Franz Rosenzweig siehe Else Freund: Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Berlin (West) 1959; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig. In: Eveline Goodman-Thau u. a. (Hg.): Kabbala und Romantik. Tübingen 1994.

13 F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Hrsg. v. Manfred Schröter. München 1979, S. 189.

die nicht fortwollen, indeß alles vorwärts geht, und die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen. Die meisten scheinen überhaupt von keiner Vergangenheit zu wissen, als der, welche sich in jedem verfließenden Augenblick durch eben diesen vergrößert, und die offenbar selbst noch nicht vergangen, d. h. von der Gegenwart geschieden ist."[14]

Dieses organologische Zeit- oder Geschichtsverständnis entstammt Schellings früher Rezeption der Mythologie.[15] Der Mythosbegriff, den Schelling hier verwendet, stammt aus der damaligen sich entwickelnden Bibelwissenschaft.[16] Seine Mythos-Auffassung steht in der Schule von Eichhorn und Heyne. Christian Gottlob Heynes Entdeckung der Eigenständigkeit und Universalität des Mythischen als einer notwendigen Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes wird von Schelling weiterentwickelt. Lessing folgt er hierbei darin, den Mythos als Vorstellungs- und Ausdrucksweise in der Kindheit des Menschengeschlechts aufzufassen. Der Mythos geht als Vorstellungsweise der vorliterarischen Zeit der Dichtung voraus. Heyne kennzeichnet den Zustand der Kindheit als psychologisch-genetisch und bezieht sich auf die Ethnologie seiner Zeit. Der Mangel an Wissen von Ursachen führt dazu, alle unerklärlichen Vorgänge auf die Intervention von Göttern zurückzuführen. „Der Mangel im Ausdrucksvermögen (sermonis egestas) ist konstitutiv für den sermo mythicus (sermo antiquus), welcher gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit zur Bezeichnung von Allgemeinem und Abstraktem. Infolge dieser Ausdrucksnot setzt er concreta pro abstractis, d. h. er vereinzelt und versinnlicht, und drückt Gedankliches, was angemessen nur im Medium des Begriffs wiedergegeben werden könnte, in der Weise erzählter Geschichten aus (tamquam gesta). Schelling sagt später dafür ‚geschichtsähnlich'."[17]

Hierin ist Schellings Denken dem der *Dialektik der Aufklärung* verwandt, die eine „Urgeschichte der Subjektivität" formuliert, wie Adorno das in der *Negativen Dialektik* nachträglich interpretiert. Es geht Schelling auch nicht um das, was ‚Konservative' gern Geschichtsvergessenheit nennen und was in der Geschichte im Grunde zur Identitätspräsentation für politische Interessen vereinnahmt wird, sondern es geht um eine ‚Vergangenheitsvergessenheit', die anders als bei den Romantikern nicht der Erneuerung des Guten Alten entgegengesetzt, sondern erkenntniskritisch verwendet wird.

Hinsichtlich der Spinoza-Rezeption wird deutlich, wie Schelling den Substanzbegriff im Sinne von menschlicher Freiheit interpretiert, zunächst einmal in der frühen Ich-Philosophie. Schellings durchgehender Anthropomorphismus bedeutet keineswegs eine Mythisierung, sondern versteht sich aus seiner Entwicklung von einem Spinozismus

14 Ebd. S. 188.
15 Siehe Martin Blumentritt: Begriff und Metaphorik des Lebendigen. Würzburg 2007, S. 84 – 92.
16 Siehe Christian Hartlich; Walter Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft. Tübingen 1952.
17 Ebd. S. 15.

des Ichs über einem der Natur zu dem des Absoluten, wobei durchaus die Übertragung von Strukturtiteln selbstbewusster Freiheit eine Rolle spielt[18], was auch in Feuerbachs Religionskritik hineinwirkte, aber wie zu zeigen ist, verwendet Schelling hierbei jüdisch-mystische Elemente. In einem Brief an Hegel dokumentierte Schelling seinen neuerdings vertretenen Spinozismus: „Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich. Der eigentliche Unterschied der kritischen und der dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich, wo das Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist Alles entschieden. – Mir ist das höchste Prinzip das reine, absolute Ich, d. h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit."[19]

Dies besagt: Mit Kants Kritik und Spinozas Ethik meinte Schelling die beiden Bücher gefunden, auf deren Gegensatz und Ausgleich es ankommt. „Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist Ich die einigende Substanz."[20] Und: „Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, d. h. sich gleich setzen."[21] Daraus ergibt sich: „Wollen wir das Setzende, weil wir kein andres Wort haben, Ursache, und eine Ursache, die nichts außer sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, immanente Ursache nennen, so ist Ich immanente Ursache alles dessen, was ist."[22]

Dies ist das „immanente Ensoph", wie es Jakobis Spinozakritik darlegte, die allerdings Schelling zum Spinozisten machten, insbesondere durch die folgende wirkungsmächtige Behauptung: Der „Geist des Spinozismus ... ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenen Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenen Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzet werde. Er verwarf also jeden Uebergang des unendlichen zum Endlichen; überall alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache

18 „Es bewährt sich auch hier, daß der Mensch jederzeit seinen Gott nach sich selbst, so wie dann freylich auch sich wieder nach seinem Gott bilde. Wie es unter uns immer mehr Sitte wurde, Humanität als das Einzige, Tüchtigkeit und Kraft aber, die doch ihr zum Grunde dienen müssen, für gar nichts anzusehen: so hat man sich auch bemüht, aus der höchsten Idee so viel möglich alles hinwegzunehmen, was Macht und Kraft ist, so daß ein philosophischer Redner unsrer Zeit von diesem humanen Gott eine Beschreibung für jedermann machen kann, in der vor lauter Licht und Lichtstrahlen nichts gesehen wird." Schelling: Die Weltalter (wie Anm. 13), S. 92 f.

19 Brief an G. W. F. Hegel, 4. 2. 1795. In: Aus Schellings Leben. In Briefen. Hrsg. v. G. L. Plitt. 3 Bde. Leipzig 1869 – 1870; hier: Bd. 1, S. 74.

20 Schelling: Sämtliche Werke (wie Anm. 6), I. 1. 192.

21 Ebd. S. 195.

22 Ebd.

der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Ein und dasselbe wäre."[23]

Für die mystische Tradition des Judentums hat sich seit dem 12. Jahrhundert der Begriff Kabbala etabliert, Mystik zu definieren als *cognitio Dei experimentalis*, auf Erfahrung abzielende Gotteserkenntnis. Sie entstand aus der Tradition der neuplatonischen Emanationslehre, der ja Gott als unendlich, unwandelbar und prinzipiell unerkennbar erscheint. Dieser nicht-offenbare Aspekt Gottes wird zumeist *E(j)n Soph* (ohne Ende) genannt, die daraus entströmenden Kräfte *Sephirot* (die zehn Grundzahlen), die 22 Verknüpfungen haben, denen jeweils ein Buchstabe des Hebräischen Alphabets zugeordnet wird; die 10 *Sephirot* gehen in einer festgelegten Folge aus dem *Ejn Soph* hervor, die lichtmetaphorisch als Strahlen der Sonne bezeichnet werden. Die 32 Pfade (22 Buchstaben und 10 Grundzahlen) bilden den „Baum des Lebens"(*Ez Jajim*), den offenbaren Aspekt Gottes. Bis zum 16. Jahrhundert (*Jitzschak Luria*) war die Kabbala eine streng esoterische Lehre, die nur in kleinen Zirkeln verbreitet wurde. Die Lehre der Kontraktion Gottes Schellings, entsprechend der kabbalistischen vom *Zimzum* bedeutet, dass Gott sich zusammenzieht, von sich selbst in sich selbst und damit Platz für Anderes schafft. Diese Lehre ist das tragende Element aus der Kabbala, das unbestritten bei Schelling eine Rolle spielt. Es ist über Oettinger und Franz Joseph Molitor[24], die bei Juden Kabbala lernten, zu Schelling gekommen. Er rezipierte also vornehmlich die kabbalistischen Quellen indirekt, obwohl die Münchner Hof- und Staatsbibliothek eine Kabbala-Sammlung hatte, aus der Schelling aber nichts entliehen hatte. Später entlieh er Codices von Molitor, d. h. handschriftliche Kopien vor allem eines Schülers von Luria, Chaijm Vital (1542 – 1620).[25]

Die Beliebtheit der Kabbala, nicht nur bei den erwähnten christlichen Kabbalisten, bei der Trinitätsspekulation hängt wohl damit zusammen, dass auch jüdische Denker wie Philo von Alexandrien vom Logos als Gottes erstgeborenem Sohn sprechen konnten bis hin zu Spinozas Redeweise von der *natur naturata* als „Sohn" in der *Kurzen Abhandlung*.[26] Wechselseitige Konversionen zwischen Juden und Christen waren deswegen durchaus nicht selten. Schellings Christentum ist sodenn auch keines in einem konfessionellen Sinne und schließt jüdische Züge im Denken keineswegs aus.

23 Friedrich Heinrich Jakobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn, Breslau 1785, S. 14.

24 Mit Molitor hatte Schelling einen Briefwechsel.

25 Zu philologischen Details siehe Christoph Schulte: Zimzum bei Schelling. In: Eveline Goodman-Thau u. a. (Hg.): Kabbala und Romantik. Tübingen 1994. In dem Reader (siehe auch Anm. 12) vereinen sich die Beiträge eines Kolloquiums, das 1991 in Kassel stattfand und 1992 in Jerusalem fortgesetzt wurde, aus dem ich die Informationen zum Verhältnis Schellings zur Kabbala ursprünglich erhielt. Micha Brumlik, der in *Deutscher Geist und Judenhaß* (München 2000) sich auf Schelling bezog, hatte ebenfalls teilgenommen, sodass wir weitgehend dieselbe Quelle hatten. Die Beiträge der Tagung verstanden sich durchaus komplementär zu den Arbeiten Gershom Scholems, vor allem *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Zürich 1957). Die Tagung ist allerdings nicht vollständig dokumentiert, sodass ich ihr mehr verdanke, als ich nachweisen kann, insbesondere wurde durch sie ein verstärktes Interesse an jüdischer Theologie und Geschichte geweckt.

26 Baruch de Spinoza: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Hamburg 1991, S. 52.

Bei Schelling erhält die Trinitätsspekulation eine noch ganz andere Bedeutung, denn die Trinität macht für ihn gerade einen Monotheismus aus, der auch unabhängig vom Christentum existiert. In der *Philosophie der Mythologie* (1842) führt er aus:

> „Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausschließlich christlicher sey, so werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht sey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußstapfen und Anzeigen der christlichen Idee in den heidnischen Religionen aufzusuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indische Trimurti zu denken, die, wie sich später ergeben wird, nur eine sehr partielle Form dieser Idee ist, – aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt sich als eigentliche Grundlage derselben. Was soll es aber überhaupt heißen: diese Idee sey eine speciell christliche? Aus dem Monotheismus ist alle Religion, also natürlich auch die christliche erwachsen. Das wahre Verhältniß ist daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt, diese Idee hat das Christenthum erschaffen; sie ist schon das ganze Christenthum im Keim, in der Anlage, sie muß darum älter seyn, als das in der Geschichte erscheinende Christenthum. Uebrigens ist meine Meinung nur diese: die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheits-Idee. Niemand denke also, es sey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch schon jene christliche Lehre mit all' ihren Bestimmungen gegeben (unsere ganze gegenwärtige Entwicklung hat überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge)."[27]

Mit dem Bezug auf die Lehre der All-Einheit, dem „Hen kai pan", die den Pantheismusstreit auslöste, stellte Schelling schon eine Provokation dar, war doch dieser Streit für die deutsche Philosophie und Literatur der Aufklärung grundsätzliche Auseinandersetzung um die von Friedrich Heinrich Jacobi vertretene polemische These, dass der Spinozismus der konsequenteste Ausdruck des Pantheismus sei, jener aber konsequenter Rationalismus und damit Atheismus. Heinrich Eberhard Gottlieb Paulus gab die erste Berliner Vorlesung *Philosophie der Offenbarung* unautorisiert heraus, sodass Schelling in einen Urheberrechtsprozess, den er dann schließlich verlor, eintreten musste. Der Antisemit und frühere Freund, dann erbitterte Feind Schellings Paulus verfolgte Schelling ein halbes Jahrhundert mit „Streitschriften, Sarkasmen und Haß"[28]. Begonnen hatte der Disput wegen des undurchsichtigen Verhaltens von Paulus im Atheismusstreit und brach in Würzburg aus. Der letzte Brief von Schelling an Paulus vom 13. 3. 1806 ist recht sarkastisch, wenn er den Antisemiten Paulus in die Rolle des Shylock phantasiert:

27 Schelling: Sämtliche Werke (wie Anm. 6), II. 2. 78 f.

28 Xavier Tilliet: Schelling, Biographie. Stuttgart 2004, S. 117.

„Ew. Hochwürden

bitte ich ganz ergebenst, zu glauben, daß ich auch ohne Ihre Erinnerung nicht von hier abgereist seyn würde, ohne mich in jeder Rücksicht mit Ihnen abzufinden. Wäre ich der Kaufmann von Venedig, Ew. Hochwürden aber der Jude Shylock, so würde ich lieber das Pfund Fleisch ablassen als Ihnen das geringste schuldig seyn. Zu gutem Glück sieht es mit meiner Schuld nicht so gefährlich aus, und da Ew. Hochwürden selbst 1. Ex. des Spinoza als ein Äquivalent annehmen zu wollen erklärt haben: so folgt ein solches anbey, woraus Sie sehen werden, daß es der Erinnerung nicht bedurfte, so wie begreifen, daß ich mir jeden ferneren Briefwechsel hiermit verbitte.

Schelling“[29]

Die unautorisierte Veröffentlichung der Berliner Vorlesung durch Paulus hatte einen durchaus politischen Hintergrund in der Kabinettsorder vom 13. Dezember 1841, die die Politik der Judenemanzipation im Sinne der „bürgerlichen Verbesserung der Juden“ für obsolet erklärte und für die Juden eine selbstverwaltete Kooperation vorschlug, was darauf hinauslief, den Juden Rechte und Pflichten preußischer Bürger abzuschlagen. Friedrich Wilhelm IV. von Preußen hatte den Thron bestiegen. „Die christlich-ständische Monarchie nach mittelalterlichem Weltbild ist hier die beherrschende Idee, unter Tolerierung des ‚jüdischen Volkes‘, das ‚sich in dem gesetzlich einzigen Fall befindet, mit der Religion rein identisch zu sein zusammenzugehören, daß diese Religion das Eigentum eben nur dieses Volkes sein kann, und die Juden durch ihre Religionsverfassung allein in der nationalen Eigentümlichkeit sich erhalten haben.‘ Eine ‚Verschmelzung‘ der Juden ‚in den bürgerlichen Beziehungen mit der christlichen Bevölkerung des Landes‘ wird strikt abgelehnt. Statt dessen sollten sie sich in Korporationen organisieren und kollektiv – nicht individuell – ihre Interessen in kommunalen und überregionalen Gremien wahrnehmen, ohne an den Rechten und Pflichten eines preußischen Staatsbürgers teilzuhaben. Dieses Konzept wirkte ebenso wie die Erziehungspolitik als einengend und letztlich judenfeindlich.“[30]

29 Brief an H. E. G. Paulus, 13. 3. 1806. In: F. W. J. Schelling: Briefe und Dokumente. Hrsg. v. Horst Fuhrmanns. 3 Bde. Bd. 1 (1775 – 1809). Bonn 1962, S. 347. Es findet sich auch in einem Brief an Windischmann eines der antisemitischen Tickets: „Ihr Kurfürst hat angeboten, zu Stiftung einer gelehrten Gesellschaft nützlicher Wissenschaften einen Theil seiner Pension als hiesiger Domprobst herzugeben. Hiesiger Seits hat man diese großmüthige Anerbietung wie sich versteht, begierig ergriffen und zugleich zum Etablissement eines literarischen Instituts benutzen wollen. Des Letztern, sowie des Geldes, hat sich denn Paulus zu bemächtigen gesucht, der aus der Sache jüdisch-mercantilisch seinen Vortheil zu ziehen und nach bornirten und höchst mediocren Ansichten ein elendes Journal mit schlechten Theilnehmern zum Nachtheil der Wissenschaft entrepreniren würde. Noch ist die Entscheidung des Kurfürsten nicht ergangen. Können Sie ihn darüber sprechen oder sprechen lassen, daß er die Summe, die er großmüthigst schenken will, doch auf etwas Nützlicheres als auf eine Finanzspeculation des Prof. Paulus verwenden möchte – (der Universität kann auf vielfache andre Weise genützt werden) – so ist dies ein wahres Verdienst um die Sache.“ Brief an K. J. H. Windischmann, 14. 7. 1804. In: Aus Schellings Leben. In Briefen. Hrsg. v. G. L. Plitt. 3 Bde. Leipzig 1869 – 1870; hier: Bd. 2, S. 21.

Darauf musste Schelling strategisch reagieren. Zwar hatte er, wie wir schon bemerkt haben, eine spekulative Begründung der Menschenrechte des Judentums, aber sie war angesichts solcher Bestimmungen nur im Rahmen des Christentums möglich, nämlich nur dann, wenn das Alte Testament sein Telos im Neuen hat. Dies geschieht dann doch in aller Deutlichkeit und zeigt trotz Sympathie mit den Juden antijudaistische Züge. Der abrahamitische Gott ist nur der „relativ Eine Gott", dessen Einzigkeit ausschließend ist, also dann doch den Sohn nicht zulässt. Aber die Abrahamsgeschichte, Gründungsdokument des Judentums, wird dann doch so erzählt, dass Abraham von einem falschen göttlichen Prinzip verführt wurde.

„Haben wir die natürliche Geschichte der vermittelnden Potenz in der ganzen Mythologie erkannt, so kommt es darauf an, ihre persönliche Wirkung im Judenthum und Christenthum zu zeigen. Welches war ihre Wirkungsweise in der alttestamentlichen Verfassung? Eine vermittelnde Potenz sezt stets etwas voraus, das Vermittelung fordert. Weit entfernt, das ursprüngliche Bewusstseyn dieses gleichsam vorbehaltenen Theils der Menschheit vom allgemeinen Schicksal des mythologischen Processes von der Gewalt des Princips, dem das Bewusstseyn der Menschheit im mythologischen Process erlag, eximirt zu denken, sezen wir vielmehr für beide Theile der Menschheit denselben terminus a quo.

Ein unmittelbares Verhältniss hat die gesammte Menschheit und so auch das Bewusstseyn der Abrahamiten nur zu dem relativ Einen Gott. Der unmittelbare Gott, der nichtgewordene, nicht-geoffenbarte auch des israelitischen Volks, ist nicht der wahre, sondern derjenige, dessen Einzigkeit sich späterhin als ausschliesslich darstellt, der später als eifersüchtig auf den Alleinbesiz des Seyns erscheint, als verzehrendes Feuer. Aber eben diesem Gott nicht so sehr entgegen, als zur Seite, ihn dem wahren Gott vermittelnd, steht eine andere Persönlichkeit, die in dem Nichtwahren das Bewusstseyn des Wahren aufschliesst das Geoffenbarte ist ein Hervorgebrachtes, nicht ein Unmittelbares. Das schon Daseyende kann nicht das Wahre seyn.

Wir wollen das Verhältniss an einem Ereigniss darstellen, das gewissermassen urbildlich ist für die ganze Folge alttestamentlicher Offenbarung. Abraham wird von Gott versucht [Genes. 22] zu einer Handlung, gegen welche sich das menschliche Gefühl empört, und worauf der älteste Fluch ruht. Derselbe, der nach der Sündfluth gesagt: Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden; euer Blut, zum Besten eurer Seelen, will ich rächen! derselbe sollte an Abraham diese Aufforderung haben ergehen lassen? Zur selbigen Zeit hielten andere Völker es für ein religiöses Gebot, ihre Kinder zu opfern. Das Princip, das Abraham dazu versuchte, war dasselbe, welches andere Völker zu denselben Handlungen verleitete. Die Offenbarung an

30 Stefi Jersch-Wenzel: Rechtslage und Emanzipation. In: Michael Brenner u. a. (Hg.): Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2. Emanzipation und Akkulturation 1780 – 1871. München 1996, S. 53 f.

> Abraham war nämlich an ein falsches göttliches Princip geknüpft oder hatte dieses zur Voraussezung. Die Offenbarung des wahren Gottes, die jene Handlung verbietet, ist nicht an das falsche Princip geknüpft. Der Engel Jehovas wehrt dem widergöttlichen Princip. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewusstthuns, der Engel Jehovas ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewusstseyn nur Werdendes, nur Erscheinendes. Er ist nicht substantiv, sondern nur actu da, ist nur Erscheinung des Jehova, und sezt daher immer den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung voraus. Er ist nicht für sich der wirkliche; denn er sezt die Sollicitation und deren Princip selbst als Bedingung seiner Wirksamkeit voraus.
> Keiner von beiden für sich ist der wahre Gott, sondern dieser erscheint nur, indem er den vorausgehenden aufhebt, der wahre Gott ist in dieser Erzählung durch den falschen vermittelt, und das ist die Schranke des A. T. Offenbarung ist nur möglich durch ein Mittel; dies aber wird durch das gegengöttliche Princip gegeben. Die höhere Potenz überwindet hier die niedere nicht durch natürliche Wirkung, sondern wollend, und bringt dadurch die Erscheinung des wahren Gottes hervor. In dem unmittelbaren Seyn wird sich der wahre Gott ungleich, vermittelt sich und bringt sich somit im Bewusstseyn hervor. Anders ist keine Offenbarung möglich; von aussen lässt sich kein Bewusstseyn infundiren, sondern nur vermittelst eines schon seyenden Princips, das sich schon als Potenz im Bewusstseyn verhält."[31]

Das zeugt davon, dass Schelling – bei aller Sympathie mit den Juden – ein christlicher Philosoph geblieben ist, wenn auch diese Sympathien eher gewachsen sind, insbesondere politisch. Im Tagebuch von 1848 findet sich eine Bemerkung, die allerdings ein recht positives Verhältnis zu Juden zum Ausdruck bringt: „Außer den Völkern, die berufen sind, sich in der Vereinzelung auszubilden, gibt es Vermittlungsvölker, die das, was über den Völkern ist, lebendiger als andere in sich tragen, unter denen auch verschiedene Nationalitäten sich zur Menschheit erhoben, einig und glücklich fühlen können."[32]

31 F. W. J. Schelling: Philosophie der Offenbarung 1841/42. Hrsg. v. Manfred Frank. Frankfurt am Main 1977, S. 278 f.

32 F. W. J. Schelling: Das Tagebuch 1848. Hamburg 1990, S. 82.

Manfred Dahlmann

Ökonomie und Ideologie

Wenn wir, den bisherigen marxologischen Theoriebildungen widersprechend, zur Rekonstruktion der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie die empirischen Tauschakte – in deren Abfolge das Geld in einem geschlossenen Kreislauf zirkuliert, worin bestimmten Geldquanten äquivalen¢te (beliebige) Waren eine Verarbeitungskette vom Rohstoff bis zu ihrem Verbrauch durchlaufen (beides von uns erfasst in einer fiktiven Weltgesamtrechnung, abgekürzt: Welt-GR) – nicht nur zum Ausgangs-, sondern durchgängig auch zum Referenzpunkt unserer Begriffsbildungen nehmen, handelt es sich nicht um einen didaktischen Trick, der die komplexe ökonomische Realität – beziehungsweise gar die von Vielen als schwer verständlich empfundene Begrifflichkeit von Marx – auf alltäglich vorgenommene, einfache Handlungen reduzieren soll, sondern es geht um weit mehr.

Zur Darstellung dieses ‚Mehr' müssen wir die Empirie und die Logik, in der die Ökonomietheorien (in einer, wie im ersten Teil ausgeführt: mehr als berechtigten Berufung auf den Kern naturwissenschaftlicher Modellbildung) ihre Daten strukturieren, nicht, wie bisher schon des Öfteren, nur stellenweise verlassen, sondern sind von nun an auf Begriffsbildungsverfahren[1] angewiesen, die den logischen Positivismus überschreiten. Und das für jede der beiden Seiten der Welt-GR: Zum einen also müssen wir deren Geldseite begriffslogisch transzendieren, denn aus ihr lässt sich nicht erklären, wie es

1 Dieser Ausdruck legt nahe, uns ein instrumentelles Verhältnis bei der Bestimmung der Beziehung von Begriff und Gegenstand, Sprache und Bedeutung, Allgemeinem und Besonderem zu unterstellen. Doch es ging gerade in den philosophischen Auseinandersetzungen der Vorgeschichte des heutigen instrumentellen Denkens – im Platonismus wie im Aristotelismus sowie den Versuchen, die dort auftauchenden Differenzen zu überwinden – genau um solcherart Verfahren, die zwar mit Instrumentalisierung im wissenschaftlich-methodischen Sinne nichts zu tun hatten, in denen es aber doch um etwas ging, das man nur als Auseinandersetzung um Begriffsbildungsverfahren bezeichnen kann: Die in der Hochscholastik ausgetragenen Konflikte um die Realität von Universalien, intellektuell vor dem Hintergrund des augustinischen Trinitätsbegriffs und politisch-historisch des Investiturstreits gelesen, stellten die Bedingung der Möglichkeit erst bereit, im westlichen Abendland, und nur hier, die wissenschaftliche (also die alle Mannigfaltigkeit auf eine einheitliche, auf Praxis ausgerichtete Methode reduzierende) Denkform verallgemeinern zu können. Dies gehört zwar, wie vieles andere auch, zu den Themen, die hier nicht gesondert verhandelt werden können, aus diesem historischen Hintergrund aber beziehen wir die Rechtfertigung für die Verwendung dieses Ausdrucks.

zu einem ökonomischen, in Geld gemessenem Wachstum kommen kann, zum anderen auch deren Warenseite, denn aus ihr ergeben sich, neben Anderem, vor allem die Motive nicht, die die ökonomischen Subjekte bewegen, sich in die Ware-Geld-Zirkulation in genau der Weise einzufügen, wie sie dies heutzutage allüberall tun. Warum dieser Schritt ins (zweierlei) ‚Transzendentale' gerade auf dem bis hier erreichten Stand der Darstellung erfolgt, und nicht etwa erst, wenn der Kapitalbegriff bestimmt worden ist, oder nicht gar schon von Anfang an – was, folgt man der Logik Hegels, diesen Schritt in die Transzendenz dem Grunde nach überflüssig machen würde, da diese jedem logischen Schritt immanent ist – ist zugegebenermaßen nicht unmittelbar einsichtig. Denn dem so genannten Hegelmarxismus – dem wir weit eher verbunden sind als dem ‚wissenschaftlichen Sozialismus', dem jede Transzendenz suspekt ist – sind alle Versuche zum Scheitern verurteilt, eine dem Kapital adäquate Begrifflichkeit zu entfalten, wenn diese sich nicht vom Resultat, also dem Kapitalbegriff her, bestimmt.[2] Im vorliegenden Teil der Entfaltung der ökonomischen Grundbegriffe geht es also neben der Reflexion auf das eigene Vorgehen um den Ideologiebegriff – und das ist unabdingbar, sobald man die empirisch-formallogische Ebene der Ökonomie überschreitet.[3]

Allgemein gesprochen und auf den Punkt gebracht zugleich: Es geht um die Identität von Warenform und Denkform (im Sinne Alfred Sohn-Rethels), eine Identität, die sich, wie alle wesentlichen Begriffe, in den Köpfen zwar nur in einer kapitalistischen Gesellschaft allgemein konstituiert, woraus aber, anders als der Hegelmarxismus meint, nicht gefolgert werden kann, dass zum Nachvollzug der Genesis und Wirkungsweise dieser Begriffe ein bestimmter Begriff vom Kapital notwendig ist; sondern eher ist festzustellen: Der entfaltete Kapitalbegriff, begriffen als Voraussetzung aller Erkenntnis, dürfte das Erkennen der Gründe, die zu den Ideologien kapitalistischer Vergesellschaftung führen, behindern. Zumindest droht dann unter den Tisch zu fallen, dass die Subjekte (und dazu zählt natürlich auch jeder Kritiker des Kapitals), dem materialistischen Ideologiebegriff zufolge, *mit Notwendigkeit* falsch denken, und die Kritik der Illusion

2 Die Marxsche Darstellung, so die Unterstellung, expliziere durchgängig das logisch schon Implizierte. Dass dies in der Konsequenz auf eine *prima philosophia* hinausläuft, wird gar nicht erst problematisiert. Ob Hegels Philosophie des Geistes die Kriterien einer prinzipiell abzulehnenden *prima philosophia* tatsächlich erfüllt, kann hier dahingestellt bleiben. Die Antwort hängt davon ab, wie man den Begriff der Negation beziehungsweise der Vermittlung (und daraus folgend: den der Synthese) versteht: als logisch *und* historisch sich vollziehende Entwicklung, in welche die individuierten Bewusstseine sich früher oder später, ob sie wollen oder nicht, einpassen müssen (ob also alle Bestimmungen des Geistes dieser Entwicklung immanent sind und nur noch entdeckt und entfaltet werden können), oder als im Verfahren der Negation synthetisierte Vermittlungen, die im Aufsteigen zum Absoluten Brüche überwinden müssen, die den Geist als solchen erst bestimmen. (Nach allem, was man von Hegel weiß, entspricht die zweite Lesart kaum seinem Selbstverständnis. Aber das ist für diese Interpretation auch nicht notwendig, denn es reicht, wenn auf diese Weise, also im Verzicht auf jede geschichtsphilosophische Implikation, das in der Begriffslogik Hegels Unhintergehbare – und sei es gegen ihn selbst – akzeptiert wird.)

3 Vgl. in dieser Hinsicht auch die Debatten um den Kritikbegriff: Die hegelmarxistische Auffassung, dass die adäquate Darstellung der Realität zugleich deren Kritik leiste, lässt sich, ohne dass wir das ausführen können, historisch spätestens seit dem Nationalsozialismus und philosophisch seit Heidegger nicht mehr aufrecht erhalten. (Siehe dagegen das Buch von Frank Engster: Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit. Berlin 2014.)

anheim fällt, sie brauche diesen Subjekten nur die ‚Wahrheit' zu sagen, und schon hätte sich ihre Aufgabe erledigt.

Eingangs noch zwei Vorbemerkungen, eine historische und eine philologische: Die einzelnen Bestimmungen unserer Differenzierungen der Ware-Geld-Beziehungen finden sich allesamt – in je verschiedenen Gegenden, zu je unterschiedlichen Zeiten – in vorkapitalistischen Verhältnissen ebenfalls. Die innere Logik der Zirkulationssphäre, die unserer Darstellung als substantiell-materielle Basis[4] kapitalistischer Vergesellschaftung unterlegt ist, existiert hingegen allein in der kapitalistisch sich reproduzierenden Gesellschaft. Auf den spezifischen Gegenstand hin, von dem dieses Allgemeine: die historisch bestimmte, weltweit durchgesetzte gesellschaftliche Reproduktion des individuellen Leibes in der Neuzeit, ihren Namen bezieht, also den ökonomisch bestimmten Begriff des Kapitals, richtet sich natürlich auch unsere Darstellung aus. Wir folgen also Marx durchaus, so weit dieser feststellt, dass die Anatomie des Affen erst von der Anatomie des Menschen her begriffen werden kann – womit er aber unmöglich gemeint haben

4 Dieser ‚Basis' ist, wie in den vorherigen Teilen dargelegt, der Rationalismus (inklusive dessen Bezug etwa auf die Ideale von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) als ideeller ‚Überbau' quasi eingeschrieben. Wenn wir damit auf einen Begriff zurückgreifen, der für den Traditionsmarxismus zentral ist, übernehmen wir selbstverständlich die Verformungen nicht, die er dort erfahren hat. (Würde man bei der Wahl seiner Termini die andernorts ihnen zugeschriebene, abweichende Bedeutung als maßgeblich auch für die eigene Verwendung ansehen, liefe das auf den Unfug hinaus, ständig neue kreieren zu müssen. Und das müsste dann erst recht für solche Begriffe wie Kapital, Wert, Arbeit, Profit usw. gelten.) Wenn wir von Basis sprechen, schließt das jedenfalls die Auffassung aus, dass sie den (ihr adäquaten) Überbau aus sich heraus erzeuge. Dieser Basis (ihrem Überbau natürlich auch nicht) kann eine Subjektrolle unmöglich zugesprochen werden. Ebenso wenig darf man sie als Kennzeichnung einer über das Kapital hinausweisenden Gegebenheit auffassen: Es hat sich wohl mittlerweile allseits herumgesprochen, dass eine Vorstellung wie die, der Kapitalismus entfalte die Produktivkräfte, auf deren ‚Basis' dann ein ihr adäquater ‚sozialistischer' Überbau installiert werden müsse, nur als geschichtsphilosophische Verirrung denunziert werden kann.
Ausführlich einzugehen wäre in diesem Zusammenhang auch auf die Begriffe Materialismus und Substanz, mittels derer wir die Basis des Kapitals philosophiegeschichtlich einordnen, was an dieser Stelle unmöglich auch nur annähernd hinreichend geschehen kann. Apodiktisch und in aller Verkürzung dazu nur so viel: Unserem Materialismusbegriff liegt der (natürlich: geistig-ideelle) Bezug auf die empirischen Tauschakte zugrunde. Was den Substanzbegriff betrifft, gehen wir von der auf den ersten Blick höchst merkwürdigen Bestimmung aus, die Marx ihm gibt, wo er die ‚abstrakte Arbeit' als Substanz des Werts ins Spiel bringt (siehe insbesondere im *Kapital*, MEW 23, S. 74). Weiter entfernt von der tradierten Bedeutung dieses Begriffes (vor allem bei Aristoteles) als Marx kann man den Substanzbegriff kaum fassen. Denn, wie dargelegt, die abstrakte Arbeit bezeichnet letztlich nichts anderes als ein rein geistiges, nominales Konstrukt, das keine weitere Bestimmung hat als die, eine Messung zu erlauben. Der Kern dieses Konstrukts besteht darin, dass mittels des Rückgriffs auf abstrakte Arbeit von Arbeit ja gerade abstrahiert wird. (Marxisten verstehen das Adjektiv abstrakt oft als so etwas wie eine Eigenschaft der Arbeit, so als ob etwas Abstraktes Attribut von irgendetwas überhaupt sein könnte. Zum Begriff der abstrakten Arbeit siehe auch Teil I, S. 169 ff.) Daraus folgt aber ja nicht, dass der Bezug auf Arbeit – die man, folgt man dem traditionellen Verständnis, als eine Substanz, das hat der Arbeiterbewegungsmarxismus ausgiebig vorgeführt, durchaus begreifen könnte – mit der Konstruktion der Maßeinheit ‚abstrakte Arbeit' logisch im Nichts verschwunden wäre; nur: Sie bestimmt den Wert nicht positiv, sondern strikt negativ: als ein *nicht mehr* im Wert Enthaltenes. Marx scheint jedoch dieses ‚Nichts' oft – immer etwa dort, wo er sprachlich den Tauschwert qualitativ auf Arbeit statt auf (Arbeits-) Zeit bezieht – wieder zu einem (positiven) Etwas zu machen. Auf die darin angelegte Problematik wird unten näher eingegangen. (Verfolgt man die Diskussionen um den Substanzbegriff, wie sie unter den Philosophen in den Jahrzehnten vor Marx geführt wurden, zu nennen wäre hier insbesondere Spinoza, dann dürfte die Berechtigung für unsere Auffassung von der Marxschen Substanzbestimmung einsichtiger werden als es auf den ersten Blick den Anschein hat.)

kann, dass der Anatomie des Affen die Anatomie des Menschen auch historisch voraus gegangen wäre. Die Realität (anders als das Begreifen) kapitalistischer Vergesellschaftung geht – historisch und logisch – der korrekten Bestimmung des Kapitalbegriffes voraus und lässt sich deshalb auch vom Kapitalbegriff abgelöst darstellen.[5]

Kaum ein Hegelmarxist dürfte ernsthaft noch der hegelschen Geschichtsphilosophie verpflichtet sein, doch hat dies bei ihnen nicht dazu geführt, das Verhältnis von Logik und Geschichte neu zu erfassen. Geschichte ist ihnen der Logik des Kapitals immanent und sie unterschlagen damit, dass keine Logik sich aus sich selbst in ihrer Geltung begründen kann. Dazu bedarf es des geschichtlichen Bezugs. (Umgekehrt gilt natürlich dasselbe: Die Darstellung historischer Geschehnisse ist ohne Bezugnahme auf Logik – in der das eine aus dem anderen sich in einer anderen als rein zufälligen Weise ergibt – sinnlos.) Logik und Geschichte begründen sich gegenseitig, und das ist nur möglich, wenn das eine aus dem anderen nicht hervorgeht, sondern sie einander, vom Begriff her, ausschließen, also ein geistig-spekulativ zu überbrückender Bruch ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Diese Brücke, also die Vermittlung, oder salopp: das begriffliche Ineinanderschieben, hier von Logik und Geschichte, hebt einen solchen Bruch, anders als Hegel meinte, nicht auf, kann uns aber, und da ist Hegel zuzustimmen, begreiflich machen, wie wir in unserem Denken mit solcherart Brüchen ‚fertig zu werden' uns bemühen.[6]

Philologisch wäre festzustellen, dass der vorliegende Teil der Entfaltung der zentralen Grundbegriffe der politischen Ökonomie sich auf der Ebene befindet, auf der Marx seinen berühmten ideologiekritischen, die ökonomische Immanenz transzendierenden

5 Im Grunde geht es um die Spezifik, in der in unserer Gesellschaft Allgemeines und Besonderes (reproduziert im Verhältnis von Logik und Geschichte) aufeinander bezogen wird. Dies kann am Begriff der (technischen) Rationalisierung exemplifiziert werden: Rationalisiert wird allüberall – und wurde es auch in vorkapitalistischen Produktionsweisen. (Ebenso wie schon immer getauscht worden ist.) Alles kommt darauf an, ob es gelingt, das für die kapitalistische Verkehrsform historisch Spezifische in derart ‚überhistorisch' gültigen Begriffen herauszuarbeiten. Dazu sei eine Folgerung aus dem noch gar nicht bestimmten Kapitalbegriff antizipiert: Dass die Kapitalakkumulation auf Rationalisierung, spezifischer: sich auf die darin angelegte Produktivitätssteigerung bezieht, ist evident. Man erfasst das Spezifische kapitalimmanenter Rationalisierung aber nur, wenn man zwischen (technischen) Problemlösungen im allgemeinen und den (historisch) für das Kapital besonderen unterscheidet. Dies führt dann zur Unterscheidung zwischen Technik und Technologie: Für ersteres ist die Ausrichtung auf Erfahrung (oder auch: die Methode des *trial and error*) zentral, letzteres wird, von *individuell-leiblicher* Erfahrung abgelöst, an Schreibtischen entwickelt: auf der Basis empirisch ermittelter Daten, deren Bezug zueinander sich aus einer rein nominal bestimmten, nichtsdestotrotz (beziehungsweise gerade deswegen) allgemeingültigen Logik ergibt. Wenn es um die Bestimmung des Kapitalbegriffes gehen wird, wird das, was wir unter ‚abstrakter Arbeit' verstehen, zu diesem Technologiebegriff in ein Verhältnis zu setzen sein. (Es geht also um die schon oft in Angriff genommene Erklärung des im Grunde unübersehbaren Aufeinanderbezogenseins – bis hin zum Aufeinanderangewiesensein – der historischen Entwicklung von Kapital und Naturwissenschaft, deren logische Nachzeichnung jedoch über den Stand, den sie bei Sohn-Rethel schon hatte, bisher nirgendwo hinaus gelangt ist.)

6 Was das Verhältnis von Logik und Geschichte betrifft, kann auch auf die von Engels nach dem Tod von Marx initiierte Auseinandersetzung innerhalb des Marxismus um den historischen Stellenwert der Wertformanalyse hingewiesen werden: Sie folgt, anders als Engels meinte, weder dem historischen Verlauf, noch, wie dessen Kritiker anführen, allein logischen Implikationen, sondern enthält in jedem ihrer Schritte logische wie historische Momente. Der Nachvollzug letzterer, den wir hier nicht leisten können, könnte zeigen, worauf die Geltung basiert, auf die Marx sich berufen kann. (Dabei hätte es insgesamt um die Darstellung der politisch-ideologischen Voraussetzungen zu gehen, die historisch gegeben sein mussten, damit die ‚ursprüngliche Akkumulation' – und das nur im westlichen Abendland – überhaupt stattfinden konnte.)

Einschub, das *Fetischkapitel*, formuliert hat – das ja auch bei ihm der Darstellung der Verwandlung von Geld in Kapital vorangeht. Die im Folgenden näher begründete Schlussfolgerung aus dessen Gliederungsaufbau lautet: Die ideologischen Bestimmungen, in denen die ökonomischen Subjekte sich und ihre materielle Reproduktion wahrnehmen, gehen der ökonomisch konsistenten Kapitalbestimmung voraus. Die Kenntnis der Wesensbestimmungen des Kapitals mag ein befriedigendes Gefühl intellektueller Überlegenheit verschaffen. Doch macht dieses Gefühl spätestens dort blind für die Realität, wo die Ware-Geld-Zirkulation zu einem ‚bloßen' Oberflächenphänomen gerinnt, das von Grund auf von der Kapitalreproduktion bestimmt sei. Der von nahezu allen Marxisten bisher vertretene Primat der Produktions- über die Zirkulationssphäre (das gilt natürlich auch für den umgekehrten Fall, der in der kritischen Theorie manchmal zu finden ist) ist, wie in den anderen Teilen ausgeführt, sachlich und logisch nicht zu halten – Zirkulation und Produktion, wie auch Distribution und Konsumtion sind je getrennte Sphären auf derselben Ebene kapitalistischer Realität, die sich in vielfältigster Weise durchdringen, ohne dass einer der Primat vor einer anderen zugesprochen werden könnte.

I

Das Rätsel des Wachstums

Auf der Basis unserer (fiktiven) Welt-GR ließe sich vom Prinzip her jeder ökonomisch relevante Vorgang (was dem Grunde nach heißt: alles empirisch beobachtbare menschliche Verhalten[7]) eindeutig rekonstruieren. Nicht nur das: Insofern allen Tauschakten

7 Der unmittelbaren Gewaltausübung kommt, wie der Gewalt überhaupt, eine Sonderrolle zu. Gewaltakte können natürlich empirisch erfasst werden, ohne dass dies unmittelbar Eingang in unsere Konstruktion einer Welt-GR fände. Es geht aber zentral um den Äquivalententausch, dessen Charakteristikum es nun einmal ist, von aller Gewalt zu abstrahieren. Das Wiedereinholen dieser Gewalt, die eben auch in jedem Äquivalententausch allgegenwärtig ist, in der Reflexion ist eine Aufgabe, die unser Thema (die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie) überschreitet und auf die deshalb nur stellenweise verwiesen werden kann. Jedenfalls gilt: wenn auch nicht in jeder von Menschen gegen Menschen ausgeübten Gewalt, so ist doch im Reden über Gewalt in dieser Gesellschaft der Bezug auf die politische Ökonomie, wie unterschwellig auch immer, stets präsent. Fatal ist dabei, nimmt man einige meist US-amerikanische Konservative (und die Politik des israelischen Staates) aus, dass in diesen ‚Diskursen' die Logik des Äquivalententauschs (also das Aushandeln von allseits akzeptierten Preisen) sich als Allheilmittel zur Lösung aller Probleme empfiehlt und damit übersehen wird, dass die Logik des Krieges umso wirksamer sich durchsetzt, je tiefer sie der ökonomischen Logik ein- und untergeordnet wird – etwa in den (Friedens-) Verhandlungen zwischen Staaten, aber auch in der Konkurrenz zwischen den Unternehmen oder den Auseinandersetzungen unter Rackets.
Gerhard Scheit geht, siehe etwa seinen Beitrag *Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod* (Teil I in sans phrase Heft 1/2012; Teil II in sans phrase Heft 3/2013), die Beziehung von Gewalt und Ökonomie von der anderen Seite: dem Souveränitätsbegriff, seiner Beziehung zu Staat und Recht und dessen Fortwirken in den aktuellen Verhältnissen, also historisch an. Dies sei hier nur angeführt, um deutlich zu machen, dass es verschiedene Zugänge gibt, Gewalt und Ökonomie in ein Verhältnis zu setzen; hauptsache man verweigert sich der Versuchung, das eine als bloßen Ausdruck des anderen zu fassen.

zugrunde zu legen ist, dass zwischen der gekauften Ware und dem dafür gezahlten Preis von Käufer wie Verkäufer zugleich (in deren je individuellen Köpfen) eine in diesem Preis fixierte Äquivalenzbeziehung *konstituiert* worden ist, kann man nur zu dem Schluss kommen, dass die Gesamtheit aller Tauschakte, bezogen auf das Geld als Tauschmittel, nichts anderes als ein Nullsummenspiel ins Werk setzt.[8] Könnte man die Komplexität der zwar ungeheuer zahlreichen, nichtsdestotrotz endlichen Tauschakte auf Ursache-Wirkungs-Beziehungen reduzieren – was theoretisch möglich sein müsste, aber in den ökonomischen Modellen schlichtweg nicht verifiziert werden kann –, hätte sich im Resultat zu ergeben, dass die Teilrationalität (mit möglichst geringen Ausgaben ein Höchstmaß an Einnahmen zu erzielen) nahtlos in eine Gesamtrationalität (die Steigerung des Gemeinwohls) einmündet.[9] Diese Prämisse aller Verfechter des ‚freien Marktes' hat somit einen gravierenden Schönheitsfehler: Könnte die Ökonomie deterministisch (also empirisch und formallogisch korrekt) rekonstruiert werden, dürften die Ökonomen nicht messen, was messen zu können ihren ganzen Stolz ausmacht und ihren Hymnen auf die Segnungen des Marktes das Futter gibt: nämlich ein reales Wachstum.[10]

In der Tat: auf der Basis einer von allen (systemtheoretisch gesprochen: umweltbedingten) ‚Störfaktoren' bereinigten Messung der ökonomischen Aktivitäten lässt sich nicht nachzeichnen, wie Wachstum zustande kommt. Und so werden (seit Beginn der Neuzeit) immer wieder dieselben fruchtlosen Debatten darüber geführt, auf welch externe Ursachen (oder eine Kombination davon) das Wachstum zurückzuführen sei: bevölkerungssoziologische, klimatische, bildungspolitische, nationale, psychologische – und so weiter und so fort. Diese, meist in so genannte Produktionsfaktoren zerlegten naturhaften oder ideellen Bedingungen üben ihre Wirkungen aber nur auf die Warenproduktion, insbesondere auf die Verfügungsgewalt über die Produktionsbedingungen aus. Sie wirken sich damit auf die quantitative Seite, also die Zirkulation und Distribution des Geldes, selbstredend zwar aus, sei es direkt in Preisen oder vermittelt über Submärkte – können aber eben nicht für das sich – auf das Ganze der Ökonomie bezogene – vermeh-

8 Wenn Geld in einem ununterbrochenen Kreislauf zirkuliert, bleibt es ‚mit sich selbst identisch' – als eine 1, die sich in beliebig viele Quanten unterteilen lässt, deren Summe aber nie etwas anderes als dieselbe 1 ergeben kann.

9 Wir reden, um dies klarzustellen, nicht von Vernunft: Vernunft und Rationalität gehen in der bürgerlichen Gesellschaft zwar eine (fatale) Verbindung ein, entstehen aber aus grundverschiedenen Quellen. Diese Differenz lässt sich am Zweckbegriff ausweisen: Der Rationalismus erachtet Zwecke als (anthropologisch oder wie ansonsten auch immer) real vorgegeben, die Vernunft fragt nach den Kriterien, gemäß der die leiblichen Individuen sich Zwecke setzen (oder setzen sollten).

10 Historisch muss auf den Umstand verwiesen werden, dass der Kapitalismus – vom westlichen Abendland ausgehend – sich nie und nimmer hätte globalisieren können, wäre ihm dieses Wachstum nicht als sein spezifisches Kennzeichen (als eben *nicht* auf Raub und Ausbeutung beruhend) eingeschrieben. Auch dies darzulegen erfordert eine ausführlichere historische Untersuchung, als hier geleistet werden kann, es sei daher nur die historische Tatsache angeführt, dass die für eine unmittelbar imperialistische Ausweitung des Herrschaftsbereichs erforderlichen Ressourcen (bezogen etwa auf das Militär und dessen Waffentechnik sowie die Möglichkeiten zu deren Produktion und Finanzierung unter einer zentralisierten Macht) im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in nahezu allen Gegenden der damaligen Welt weit größer waren als in Westeuropa. Woraus eben auch folgt: Mit (kolonialistischer oder imperialistischer) Gewalt allein hätte sich der Kapitalismus nicht globalisieren können.

rende Geld verantwortlich gemacht werden.[11] Die Warenseite der Gesamtrechnung dem gegenüber unterliegt ständig einem, ihre Qualität beeinflussenden Veränderungsprozess im Einzelnen wie im Allgemeinen, zudem subjektiv-politischen Bestimmungen und libidinösen Besetzungen, und von ihr haben wir festgestellt, dass sie zwar notwendig ist, in ihrer Gestaltung aber dem alleinigen Zweck dient, die Voraussetzungen zu schaffen, aus Geld Mehr-Geld (in der Marxschen Formel: G – G') werden zu lassen.[12] Von der Warenseite her jedenfalls lässt sich nicht erklären, wie Letzteres gelingen kann.[13]

Man kann, worum es geht, vereinfacht und anschaulich auch so ausdrücken: Würde man alle Gewinne und Überschüsse, die die ökonomischen Subjekte im Laufe eines Jahres erzielt haben, addieren und davon die Verluste anderer subtrahieren, ergäbe sich ein positiver Betrag, der ein ‚Mehr' an Geld repräsentiert, ein ‚Mehr', das sich, unter der Prämisse des Äquivalententauschs, unmöglich ergeben kann.[14] Wäre man religiös, könnte

11 Diese Änderungen der Voraussetzungen der Warenproduktion werden ‚eingepreist', so lautet der saloppe, diesen Sachverhalt unter Ökonomen erfassende Ausdruck. (Wo nicht, sind sie, wie die Atemluft oder das Klima – noch – kostenlos zu haben.) Das auf diese Veränderungen zurückgehende Sinken oder Steigen von Preisen führt jedenfalls lediglich zu einer Umverteilung der vorhandenen Geldmenge.

12 Vgl. das zum Verschwinden der Waren in Teil III (sans phrase Heft 5/2014, S. 32 ff.) Ausgeführte.

13 Nur dem Anschein nach stellt die von einigen Marxisten vorgelegte Erklärung (siehe auch diesbezüglich Engster: Das Geld, wie Anm. 3), der gemäß die Verbilligung der Reproduktionskosten der Ware Arbeitskraft infolge der Industrialisierung der Landwirtschaft – und der sonstigen für diese Kosten verantwortlichen Produktionszweige – für das „Geld heckende Geld" (Marx) ursächlich sei, keine auf eine externe Qualität ausweichende Lösung des Geldrätsels dar. Abgesehen davon, dass diese ‚Arbeitsproduktivität' – wenn auch nur neben anderen Faktoren: Kapital, Boden, Bildung usw. – auch die nicht-marxistischen Ökonomen zur Erklärung des Wachstums ja gelten lassen, jene sich von diesen also nur darin unterscheiden, dass sie die Arbeitsproduktivität zur einzigen Quelle der Erzeugung eines Mehr an Geld erklären: entlohnt wird, wie von uns betont, von den Unternehmen ‚nur' die Arbeits*kraft*, und diese gilt ihnen als eine Ware wie andere Rohstoffe auch. Ihr Preis geht in den Endverbrauchspreis genauso ein wie der für Strom, Gas oder Öl; die Besonderheit seines Zustandekommens spielt keine Rolle: Hauptsache, er generiert sich in der Konkurrenz auf ‚freien' Märkten – also auf der Basis des Äquivalententauschs. Dass zur Entlohnung der einzelnen Arbeitskräfte (allerdings alles andere als durchgängig) auf deren Arbeits*zeit* Bezug genommen wird, ist einzig der Praktikabilität und zum Teil der Tradition geschuldet: denn die Arbeitskraft entzieht sich – wie etwa auch die Ideen, die in der Ökonomie zu Produktivitätssteigerungen führen – einer direkten physikalischen Messung. Das macht zwar eine ihrer Besonderheiten gegenüber anderen Rohstoffen aus (denn sie kennt, anders als diese, und wie die Daten der Welt-GR oder jedes naturwissenschaftliche Modell, keine eindeutig identifizierbaren, diskreten Elemente, die eine formallogische Operation erst ermöglichen, folgt also dem Satz der Identität nicht; dazu siehe weiter unten), aber nicht ihre Bedeutung für die kapitalistische Produktionsweise. Kurzum: könnte der unmittelbare Bezug auf die Arbeitskraft das Geldrätsel lösen, hätte dies für alle gleichartigen Waren (aus dem Energiesektor etwa) ebenfalls zu gelten – in der Konsequenz würde diese Auffassung also der Theorie der Produktionsfaktoren Recht geben. (Die Behauptung im Übrigen, der ‚Westen' lebe auf Kosten der Ausbeutung der Ressourcen der Dritten Welt, beruht im Grunde auf dieser Theorie der Produktionsfaktoren, geht jedenfalls nicht auf den Marxschen Begriff vom Kapital zurück.) Natürlich hat des Rätsels Lösung – wie sich zeigen wird, sobald der Kapitalbegriff bestimmt ist – etwas mit ‚Arbeit' zu tun. Alles kommt aber darauf an, welche (vom Prinzip her: eindeutig messbaren) Größen man ihr zugrunde legt, sodass sich die Konstitution des Mehr an Geld (formal-) logisch konsistent herleiten lässt.

14 Was dieses ‚Mehr' an Geld anbelangt, muss natürlich darauf hingewiesen werden, dass es einer Äquivalenzumformung (strukturell der analog, die Marx in der Wertformanalyse vornimmt) bedarf, um es in einer Gesamtrechnung darstellen zu können. Denn wenn die Geldmenge im laufenden Jahr konstant geblieben ist, kann sich dieses ‚Mehr' (im Vergleich zum vorangegangenen Wirtschaftsjahr) ja unmöglich in Geld, sondern nur in einem Mehr an Waren ausdrücken. Dieses Problem lässt sich aber in gleicher Form auflösen wie die Ermittlung der Lösungsmenge von Gleichungen: Setzt man die Warenmenge, die in der vergangenen Wirtschaftsperiode produziert worden ist, mit dem Geld gleich, das dieser in der laufenden äquivalent ist, hat man dieses Mehr an Geld sofort ermittelt.
Bezogen auf die gängige Praxis können wir auf die vorigen Teile zurückgreifen und rekapitulieren, dass ständig eine Ausweitung der Geldmenge stattfindet, wofür eine Reihe koexistierender Varianten verantwortlich

man es bei dieser wundersamen Geldvermehrung belassen und sie als so etwas wie ein Gottesgeschenk freudig annehmen. Doch das widerspricht jedem Begriff von Vernunft und so wollen wir uns bemühen, die Gründe herauszufinden, warum es zu diesem eklatanten Missverhältnis im Verlauf der ökonomischen Prozesse auf der Geldseite kommt.[15]

Wert, Mehrwert und Profit

Wir sind keinesfalls klüger als die Ökonomen; auch uns ist es unmöglich, mit empirisch-positivistischen Methoden dieses Rätsel zu lösen. Wir müssen diese Methodik also überschreiten, ohne dabei jedoch auf ‚Produktionsfaktoren', oder gar vermeintliche Substanzen – wie *die* Arbeit bei den Traditionsmarxisten – zurückzugreifen, das heißt einen Weg finden, der uns erlaubt (um das oben Gesagte noch einmal etwas anders zu formulieren), dennoch in der mit dem ‚Geld als solchem'[16] gesetzten Immanenz (rein) quantitativer Bestimmungen zu verbleiben. Bei der Durchführung werden wir nicht mehr auf die den vorherrschenden Ökonomietheorien entnommenen Begriffsbestimmungen zurückgreifen, sondern auf die zentralen Marxschen. Dies nicht nur, um uns schlussendlich doch noch in Übereinstimmung mit der Begrifflichkeit des *Kapitals* zu bringen, sondern vor allem, um auch terminologisch deutlich zu machen, dass wir uns auf einer die empirisch-positivistische Begrifflichkeit überschreitenden Ebene befinden. Es wird also, wenn von nun an über die ökonomischen Verhältnisse im Ganzen zu handeln ist, nicht mehr von Preisen, sondern von Wert die Rede sein. Und dementsprechend nicht mehr von Wachstum und Gewinnen oder Überschüssen, sondern von Mehrwert und Profit.

Zentral für den Übergang von Preisen zum Wert ist, dass die Summe aller Preise identisch zu setzen ist mit der Wertsumme. Das ist das (einzig) Gemeinsame zwischen diesen beiden Ausdrücken und stellt sicher, dass der Wertbegriff in die empirische Realität der Ware-Geld-Zirkulation eingebunden ist. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass Preise und Wert sich an grundverschiedenen Orten generieren: Preise bilden sich auf den Märkten (unter maßgeblicher Beteiligung der verschiedensten Submärkte), dem Wert hingegen wird – im Einklang mit Marx – die verausgabte Arbeitszeit zugrunde gelegt, die für die Aufarbeitung der auf den Märkten tatsächlich verkauften

sind, denen allerdings gemeinsam ist, dass sie für die hier zur Debatte stehende Geldvermehrung gerade nicht verantwortlich sind, sondern sie ‚verdecken'. Die Kernaussage bleibt jedenfalls richtig, vor allem unter Berücksichtigung des zum Bedeutungslos-Werden aller (Waren-) Qualität Ausgeführten: Dem Kapitalismus kommt die mysteriöse Eigenschaft zu, aus Geld – ohne Einbuße an *dessen* Werthaltigkeit (also nicht der der Waren) – mehr Geld erzeugen zu können.

15 Der Terminus Missverhältnis wäre also in dem strikten Sinne zu verstehen, dass – für einen bestimmten Zeitraum – die Addition der Summanden real gemessen (‚urplötzlich', ohne ersichtlichen Grund) größer ist als die algebraisch errechnete Summe derselben Summanden.

16 Zur Bestimmung siehe insbesondere Teil I (sans phrase Heft 3/2013, S: 189 f.).

Waren gesellschaftlich im Durchschnitt notwendig aufgebracht worden ist, und für die wir in der Welt-GR eine besondere Spalte eingeführt haben – die es bei der Ermittlung des Sozialprodukts durch die amtlichen Statistiker (aus, in ihrer Perspektive: berechtigten Gründen) nicht gibt.[17]

Was den Mehrwert betrifft, legen wir einfach fest, dass er die Differenz bezeichnet, die sich ergibt, wenn man von der Wertsumme den Geldbetrag subtrahiert, der für die Abgeltung der erbrachten Arbeitszeiten (diese wird bei Marx mit der Variable ‚v' erfasst) aufgebracht worden ist.[18] (Keinesfalls handelt es sich bei diesem Mehrwert etwa um die Summe aller Unternehmensgewinne – wie er von Vulgärmarxisten oft missverstanden wird.) Mit Profit ist das Geld[19] angesprochen, das Kapitalgeber über das von ihnen für die Warenproduktion vorgeschossene hinaus – nach der Realisierung der Warenverkaufspreise – erhalten. Auch hier sind die messbaren Größen ohne Belang, entscheidend ist allein die Orientierung der Kapitalgeber an einer, wie immer auch ermittelten, gesellschaftlich sich durchsetzenden Durchschnittsprofitrate.[20]

17 Wie an entsprechender Stelle ausgeführt (sans phrase Heft 3/2013, S. 195 f.): Preis und Wert weichen, auf einzelne Waren bezogen, höchstens zufällig nicht (und das oft weit) voneinander ab.
Spricht man vom Wert statt von Preisen – und würde man jenen gemäß unserem dortigen ‚Vorschlag' tatsächlich messen – wird im Übrigen die für die Darstellung der Ökonomie als Ganzer unverzichtbare Unterscheidung von Waren in Endprodukte und solchen, die zu deren Fertigung benötigt worden sind, verdeckt. Die Gesamtsumme der in einem Wirtschaftsjahr aufgebrachten Arbeitszeit ergäbe sich durch einfache Addition; würde also unmittelbar die Gesamtheit des Ökonomischen quantitativ zwar repräsentieren, aber die Differenz zwischen Konsum- und Produktionssphäre nicht mehr zum Ausdruck bringen. (Die Statistiken, die diese ‚Arbeitsproduktivität' erfassen, gibt es ja auch und sind leicht zugänglich; aber sie können, wie das in Geld gemessene Wachstum, nur deren Existenz belegen, zur Erklärung ihrer Herkunft tragen sie nichts bei.) Viele Marxisten hängen diesbezüglich dem Irrglauben an, man könne die Vorgänge im realen Produktionsprozess auch in Wertgrößen statt in Preisen messen. Das führt zu einem Spiritualismus, der zum Beispiel unterstellt, in den Produktionsmitteln sei vergangene Arbeitszeit gespeichert, die dann sukzessive an die mit ihnen produzierten Waren abgegeben werde. So sehr sie sich auch auf Marx dabei berufen können, der diesem Spiritualismus oft zumindest Futter gegeben hat: ein Medium, das Arbeitszeit speichern könnte, muss erst noch erfunden werden. Ein Blick in die Preiskalkulation eines beliebigen Unternehmens zeigt in aller Klarheit, wie die Übertragung der Herstellungskosten auf Waren tatsächlich vorgenommen wird: auf der Basis von Preisen, in denen rein gar nicht gespeichert ist, sondern die gespeichert worden sind: nämlich in den Büchern – heute den Rechnern – der Unternehmen.

18 Auf der Grundlage unserer Welt-GR könnte man auch diesen Betrag recht genau ermitteln: Ein Erkenntnisgewinn ergäbe sich nicht.
Anders als Marx unterscheiden wir nicht von Beginn an zwischen absolutem und relativem Mehrwert. Das ist unserem Aufbau der Darstellung geschuldet. Mehrwert bezeichnet im Grunde, so lange bis auch wir diese Unterscheidung treffen, allein das, was Marx unter absolutem Mehrwert versteht, wobei wir hier, siehe unten Näheres, den Mehrwert auf der Basis seines Geldausdrucks, und nicht, wie Marx, der Arbeitszeit bestimmen.

19 Wir reden hier vom Geld in einem nominal-allgemeinen Sinne, nicht spezifisch von Preisen oder Geldarten beziehungsweise -funktionen. Dies können wir uns erlauben, weil es um eine empirische Verifizierung nicht geht; zumal diese aufgrund der Natur der Sache sowieso unmöglich ist.

20 Wie (Tausch-) Wert und Mehrwert dient auch der Begriff des Profits der Vereinfachung komplexer Realität. Er fasst die verschiedensten Zinsarten, im Grunde alle möglichen Arten ‚arbeitslosen Einkommens' zusammen. Man kann, wie verschiedentlich schon betont, empirisch unmöglich zurückverfolgen, aus welchen Quellen das, was als Zins, Dividende, Gewinn, Miete, Gebühr usw. bezeichnet wird, real stammt. Jedenfalls hat der, der sein Geld unmittelbar in Unternehmen investiert (ob als Privater, Bank, Versicherung oder Hedgefond), eine recht genaue Vorstellung davon, welche Renditen – über die anderen, weniger risikoreichen, hinaus – sich durchschnittlich bei Investments in die ‚Realwirtschaft' erzielen lassen. (Zum Begriff des Durchschnitts siehe Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013, S. 48 ff.)
Wir folgen Marx – und der mit diesem auch nur einigermaßen vertraute Leser wird das nicht erst bezüglich dieser Begriffe natürlich längst bemerkt haben – alles andere als wort- oder (was *Das Kapital* betrifft)

Mit dieser Begrifflichkeit setzen wir uns also keinesfalls (wie Marx natürlich auch nicht) über die empirischen Gegebenheiten, die in Preisen, Wachstum, Gewinnen, Zinserträgen usw. gemessen werden, hinweg und konstruieren eine irgendwie geartete, ‚höhere' Wahrheit hinter jenen Phänomenen. Wir wollen damit ‚lediglich' so etwas wie einen überempirischen, quasi-metaphysischen Raum[21] öffnen, einen Raum, der die Bedingungen der Möglichkeit erkennen lässt, die das Rätsel geldimmanenter (Selbst-) Vermehrung lösen.[22]

Wie schon zugegeben: natürlich geht es auch um Vereinfachung (beziehungsweise Komplexitätsreduktion); Preise setzen sich aus vielen unterschiedlichen Kostenarten und Markteinflüssen zusammen, Gewinne entstehen aus unterschiedlichsten Quellen, Wachstum ist nur mittels höchst problematischer Berechnungen zu messen: Die Statistiker müssen die Inflation ausschließen, die Umlaufgeschwindigkeit des Geldes berücksichtigen, die erfolgten Geldsteuerungsmaßnahmen einarbeiten, die Kreditaufnahmen und innerbetrieblichen Rücklagen, den Außenhandelseinfluss – und nicht zuletzt: die Abschreibungen – abgrenzen, und müssten auch die Expansion[23] ausnehmen. Wert, Mehrwert und Profit dagegen werden nicht gemessen und brauchen auch nicht gemessen zu werden, weil es sich bei diesen Bestimmungen – und damit gehen wir philosophisch quasi von Kant zu Hegel über – um (Wesens-) Begriffe handelt, die empirisch (hegelsch: seinslogisch) in anderer Form, mit anderen Bezugsgrößen (eben als Preis, Gewinn und Wachstum) erscheinen[24] (und nur als solche auch gemessen werden können)[25]. Selbstredend ist nicht zu leugnen, dass wir damit spekulativ (natürlich auch dies: im hegelschen Sinne)[26] vorgehen: Ob diese Spekulation unser Ziel, das Rätsel des

auch nur werkgetreu. So haben wir ja schon in den vorigen Teilen Vieles in die Darstellung eingearbeitet (das Kreditwesen, die Bedeutung der Umlaufgeschwindigkeit des Geldes und Weiteres), das Marx erst nach der Bestimmung des Kapitalbegriffes erörtert. Grundsätzlich benötigt die Rekonstruktion der Marxschen Kritik den Nachweis, dass sie den Vorgaben der Autorität Marx folgt, nicht: Das einzige Kriterium ihrer Wahrheit ist die Realität. Und hinsichtlich des Aufbaus der Darstellung kann man zudem darauf verweisen, dass auch Marx mit dem von ihm im *Kapital* gewählten alles andere als zufrieden war. Besonders was dessen Dritten Band betrifft, geht die vorliegende Form der Darstellung bekanntlich weit eher auf Engels als auf ihn zurück.

21 Zum Begriff siehe vor allem Teil I (sans phrase Heft 3/2013, S. 172, Anmerkung 8).

22 Strukturell gehen wir also vor wie Kant, wenn dieser das Transzendentalsubjekt und die Kategorien a priori als – überempirisch notwendig vorauszusetzende und logische Gewissheit begründende – Bedingungen ermittelt, aufgrund der allgemeingültige Urteile (insbesondere Naturgesetze) möglich sind. Wo wir den Begriff Konstitution verwenden, zielen wir auf dieses Kantsche Verfahren – im Unterschied zur gängigen Verwendung, in der meist dann von Konstitution gesprochen wird, wenn man überspielen will, dass man sich nicht entscheiden kann, ob es sich bei den zur Debatte stehenden Voraussetzungen des Erkennens um Ursachen, Gründe, Konstruktionen, Bedingungen oder Ähnliches handelt.

23 Siehe dazu das insbesondere in Teil II (sans phrase Heft 4/2014, S. 131 ff.) Ausgeführte.

24 Umfangslogisch gesehen, das darf nicht außer Acht gelassen werden, werden von diesen überempirischen Begriffen aber doch dieselben empirischen Vorgänge in ihrer Gesamtheit erfasst; es wird also nicht, wie in wissenschaftlichen Theorien üblich, von Teilbereichen, die sich der Theorie (noch) nicht fügen, abstrahiert.

25 Mit dieserart Messung, also einer rein nominalen, hat Hegel allerdings nichts zu schaffen. Das Maß ist ihm in seiner *Wissenschaft der Logik* Synthese aus Qualität und Quantität und bildet in dieser Vermitteltheit die Kriterien für die Wahrheit von Urteilen aus. Die Entwicklung von Maßeinheiten und die Messung ihrer Größen unabhängig von der Qualität des zu Messenden gilt ihm als so etwas wie eine Beschäftigungstherapie für erbsenzählende Analytiker, die die Feststellung, dass der Kreis rund ist, für Erkenntnis halten.

Kapitals, aus Geld ein Mehr an Geld erzeugen zu können, ohne auf qualitative (also: subjektiv zumindest beeinflusste) Bestimmungen Bezug nehmen zu müssen, erreicht, kann sich erst vom Ende her zeigen. Zuvor sind jedoch noch Folgerungen aus dem bisher Entwickelten darzulegen.

II

Staatsgeld und Eigentum

Keineswegs lässt sich behaupten, dass den vielen Autoren, die sich in den letzten Jahrhunderten über die Synthesis der ökonomischen Subjekte zu einer Einheit ihre Gedanken gemacht haben, entgangen wäre, dass die Handlungen der Einzelnen weder real noch logisch in ihrem gesellschaftlichen Ganzen aufgehen.[27] Da dieses Auseinanderfallen immanent – mit den ihnen zur Verfügung stehenden theoretischen Mitteln – nicht lösbar war, verfielen nahezu alle dieser Autoren auf die ja durchaus naheliegende (zweifellos religiös präformierte) Idee, sich eine überhistorische Struktur, oder, was auf dasselbe hinaus läuft, umgekehrt, einen evolutionären historischen Prozess zu konstruieren, der die realgesellschaftliche Synthesis (was für uns heißt: die universalisierte Ware-Geld-Zirkulation) transzendiert.[28] Mit dieser Feststellung greifen wir die Frage auf, die

26 Im Gegensatz zu diesem hegelsch-spekulativen Vorgehen steht das hypothetische der Wissenschaften. Dieser lässt sich am einfachsten auf den Nenner bringen, dass für Wissenschaftler die Hypothese: Gott existiert, so lange als mögliche Wahrheit gelten kann, bis sie widerlegt worden ist, während diese Behauptung, der hegelschen Begriffslogik zufolge, so lange ‚bloße', irrelevante (oder auch: nichtige) Spekulation bleibt, bis ihr Wahrheitsgehalt erwiesen ist. Uns geht es um diese Wahrheit; von ihr reden lässt sich dann, wenn die ihr, über die Korrektheit der Daten und der formallogischen Verknüpfungen hinaus, zugrundegelegte Spekulation im Verlauf ihrer begrifflichen Entfaltung der spekulative Charakter abgesprochen und im Maße dieses Absprechens Realitätsgehalt zugesprochen werden kann. Auch aus dieser Gegenüberstellung von Hypothese und Spekulation folgt, dass es sich bei unserem Übergang in einen (quasi-) metaphysischen Raum keinesfalls um eine der gängigen theoretischen Modellkonstruktionen handelt. Deren Realitätsgehalt ist, zumindest was die Sozialwissenschaften betrifft, von Grund auf in höchstem Maße – ganz gegen deren Selbstverständnis – spekulativ, und deren Spekulation ist, weil unaufgelöst bleibend, bestenfalls irrelevant; ansonsten schlichtweg ideologisch. (Näheres auch hierzu weiter unten.)

27 Die Unerklärlichkeit der Herkunft des Wirtschaftswachstums im Auseinanderfallen von Makro- und Mikroebene stellt nur so etwas wie die Vorlage für analog unüberbrückte Brüche in wohl allen Wissenschaften dar. Verwiesen sei exemplarisch auf die Soziologie, die es einfach nicht schafft, Handlungs- und Systemtheorie konsistent in eine Einheit zu übersetzen und zur ‚Lösung' dieses Problems in den letzten Jahren auf ein einfaches Mittel zurückgreift: Sie redet über das Dilemma einfach nicht mehr. Auf die Idee, dass die (wissenschaftliche) Denkform es ist, die diese Aporien sowohl produziert als auch deren Auflösung zugleich verhindert, kommt man als Wissenschaftler einfach nicht (und darf es auch nicht, weil man dann kein Wissenschaftler mehr ist).

28 Die andere Lösung des Problems, die Einheit der Gesellschaft auf den Begriff zu bringen, besteht darin, das Recht als Instanz zu begreifen, das diese Einheit herstelle. Darauf, dass dies alles andere als eine Lösung ist, sondern auf anderer Ebene das Dilemma nur reproduziert, kann hier nicht direkt eingegangen werden, sondern muss sich aus dem Kontext ergeben. Das Gleiche gilt für die Religion, die ihr zugeschriebene Durchsetzung einer Moral beziehungsweise die daraus abgeleiteten säkularen Ethiken, die angeblich den Zusammenhalt des Ganzen garantieren würden. Das mag früher sogar der Fall gewesen sein: Mit dem Entstehen des Kapitals aber entsteht eine neue, vollkommen anders konstituierte Synthesis: die in der Ware-Geld-Zirkulation angelegte. Dass diesbezüglich die Aufklärung, insbesondere deren linker, sich als ma-

Marx im *Fetischkapitel* implizit auch aufgeworfen hat, die nämlich, ob das ‚Versagen' der Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft weniger einem intellektuellen Unvermögen als vielmehr der materiellen Basis dieser Gesellschaft selbst zuzuschreiben ist. Wir gehen also zur Ideologiekritik über und wollen zunächst die gesellschaftspolitischen Implikationen zwei weiterer Begriffe erörtern, deren Rolle in der Ware-Geld-Zirkulation den Weg dafür ebnen kann, zeigen zu können, welchen Vorgaben diese Theoretiker folgen, um an eben denselben dann zu scheitern.

Der Preis, den der Endverbraucher zahlt, enthält all die Preise, die andere Subjekte gezahlt haben, um die Ware so aufzubereiten, dass sie bei jenem anlangen konnte. Ein ganz besonderer Empfänger dieser Zahlungen war das ökonomische Subjekt Staat: In einem jeden Endverbrauchspreis enthalten sind all die vielen Arten von Steuern beziehungsweise Zwangsabgaben an irgendwelche Institutionen.[29] Aber nicht nur große Teile der Ausgaben der Konsumenten fließen dem Staat zu, zusätzlich zahlen sie ja auch Steuern auf die Einnahmen, die sie dem Geldkreislauf haben entnehmen können.

Wir wollen keinesfalls in das wutbürgerliche Gejammer über die ‚Abzockerei' des Staates einstimmen, im Gegenteil. Vielmehr geht es darum, dass es ökonomisch keinen rationalen Grund gibt, warum der Staat es sich mit den unzähligen Steuerarten, die er erhebt, so kompliziert macht, um zu ‚seinem' Geld zu kommen. Könnte er doch mit viel einfacheren Mitteln nicht nur zu demselben Geldquantum kommen wie derzeit, sondern das auch noch in einer Weise, in der die Bürger gar nicht unmittelbar bemerken, dass sie überhaupt Steuern zahlen.

Dies könnte in der gleichen Weise geschehen wie der, in der die Bürger generell gar nicht erst auf die Idee kommen, dass sie mit jedem einzelnen Euro ihrer Ausgaben all die Kosten begleichen, die, von wem an wen mit welcher Begründung auch immer gezahlt, in den Unternehmen angefallen sind.[30] Der Staat könnte zum Beispiel von

terialistisch verstehender Teil, versagt hat, insofern deren Religionskritik auf halbem Wege stecken geblieben ist – was zu dem heutigen Zustand geführt hat, dass alle Religionskritik mittlerweile als Zerstörung der Grundlagen friedfertigen Zusammenlebens und jede Blasphemie als Aufruf zur Gewalt denunziert wird, der Idealismus also auf ganzer Linie den Sieg davon getragen hat – soll jedoch zumindest angesprochen worden sein. (Zur Unfähigkeit des Rechts, die Einheit der Gesellschaft auf den Begriff zu bringen, und dem Versagen der Materialisten in der Religionskritik siehe das demnächst im ça ira-Verlag erscheinende Buch von Jörg Finkenberger: Staat oder Revolution. Zur Kritik des Staates anhand der Rechtslehren Schmitts und Kelsens.)

29 Siehe dazu die Bestimmung des Staatsgeldes besonders in Teil III (sans phrase Heft 5/2014, S. 25, Anmerkung 36). Die Mehrwertsteuer, von der dem Konsumenten auf einer Rechnung oder Quittung mitgeteilt wird, dass er sie zahlt, macht ja nur einen Teil dieser Steuern aus. Die Rede davon, dass die Unternehmen angeblich zu wenig Steuern zahlen, ist jedenfalls ohne Grundlage: Die Zwangsabgaben, die sie zahlen, werden in jedem Fall, wie hoch oder niedrig sie auch immer sein mögen, an die Endverbraucher weiter geleitet. Dass heißt natürlich nicht, dass den Unternehmen Höhe und Arten der Steuern gleichgültig sind: Es handelt sich um Kosten, und die, das liegt in diesem Begriff, sind prinzipiell zu minimieren, gleichgültig um welche Kostenarten es sich handelt.

30 Nicht nur die schlichteren Gemüter unter den Konsumenten glauben, ein ‚gerechter' Preis sei dadurch definiert, dass er nur die Kosten enthält, die allein etwa für die Rohstoffe und den unmittelbaren Herstellungsprozess aufgewendet wurden, seien also gestaltet, als ob ein ‚gutes' Unternehmen nur die Preise für solche ‚Vorleistungen' an ihn weitergibt, die den Produktionsprozess unmittelbar betreffen. (Und das

jedem Unternehmen, das an Endverbraucher verkauft, verlangen, dass es in seine Verkaufspreise einkalkuliert, die Hälfte davon an den Staat abführen zu müssen – und im Gegenzug auf alle von ihm ansonsten eingezogenen Gelder verzichten. Im Resultat ergäben sich natürlich Verschiebungen im aktuellen Preisgefüge der Waren, es gäbe Gewinner und Verlierer infolge dieser ‚Reform', aber die Auseinandersetzungen um sie wären, könnte sie durchgesetzt werden, bald ‚Schnee von gestern'; schließlich ändert sich dieses Gefüge sowieso laufend. Die verwaltungstechnischen Vorteile wären jedenfalls enorm; und nicht zu vergessen: Die so end- wie nutzlosen Konflikte der Bürger um die vielen und aus ihrer Sicht immer ungerecht verteilten Steuerlasten hätte endlich ein Ende.[31]

Aber eine solche Steuerreform läge weder im Interesse des Staates noch, und das erst recht nicht: der Bürger. Mehr noch: so rational sie ökonomisch wäre, sie ist auf der Basis der gegebenen gesellschaftlichen Synthesis nicht zu verwirklichen. Denn die Bürger müssen das Geld, das sie einnehmen oder ausgeben, als ihr privates Eigentum betrachten, über das sie souverän verfügen können. Nur wenn der Staat sie per Steuererhebung zwingt, ihm einen Teil ‚ihres' Geldes zu überlassen, können sie ihn als ‚ihren' Staat begreifen (und er sie als ‚seine' Bürger). Zahlten sie dagegen die Steuern nicht mehr – empirisch nachvollziehbar – ‚aus ihrer Tasche', sondern nur noch als vermittelt und unausgewiesen in den Warenpreisen enthalten, dann erlischt die Bindung, die Staat und Bürger ökonomisch miteinander verschweißt,[32] oder, in anderen Worten: die bürgerliche Gesellschaft hörte auf zu existieren.[33]

im Zuge der Ökologisierung der Ökonomie vertretene Postulat ‚fairer' Preise erweckt den reichlich komischen Eindruck, man zahle den Herstellern einen über die Marktpreise hinausgehenden Betrag: In Wirklichkeit erhofft man sich damit natürlich, beim Endverbraucher einen höheren als den üblichen Preis herausschlagen zu können, von dem man dann ‚gnädigerweise' einen Teil an die Hersteller weiterleitet. Es geht also natürlich auch hier um eine bestimmte Distribution von Geld im Sinne von Gewinnmaximierung, nicht um ‚Fairness'.) Als ganz besonders verwerflich empfindet er, dass auch auf Banken, Makler, viele Zwischenhändler und all die sonstigen ‚Vermittler' – die also, die angeblich nicht ‚arbeiten' – ein Anteil an dem von ihm bezahlten Preis entfällt. In einem haben diese Leute durchaus recht: Der Anteil in den Preisen, der auf die unmittelbare Herstellung entfällt, wird durchweg geringer. Doch, und das entgeht nicht nur ihnen: umso rätselhafter wird damit doch die Tatsache, dass es dennoch, insgesamt gesehen, zu einer „Verwohlfeilerung" (Marx) der Waren kommt, oder anders: zu einem sich steigernden Wachstum.

31 Und die Unterstellung, im Verschieben von Geldern an Banken oder ‚Pleitestaaten' verschwende der Staat das Geld ‚seiner' Bürger, gehörte endlich auch der Vergangenheit an.

32 Bezüglich dieser Bindung zwischen Staat und Bürger des Weiteren anzumerken ist, dass kein Staat sich bisher – obwohl dies ihm, etwa für die Bekämpfung der Kriminalität (die, neben der ihr immanenten Gewalt, bekanntlich immer auch etwas mit Steuerhinterziehung zu tun hat), äußerst gelegen kommen müsste und es ihm ohne großen Aufwand möglich wäre – getraut hat, das Bargeld vollständig abzuschaffen. Denn könnte der (auch noch so anständige) Bürger sich nicht mehr hinter der Anonymität des Bargeldverkehrs verstecken, fühlte er sich in seiner Verfügungsgewalt über ‚sein' Geld beschnitten und würde Mittel und Wege finden, um seinen Zahlungsverkehr unabhängig vom staatlich kontrollierbaren, bargeldlosen Geldverkehr abzuwickeln: Davor muss wiederum der Staat sich schützen, denn dann kommt er nicht mehr an ‚sein' Geld. Und allein deshalb gibt er überhaupt noch Bargeld aus, respektiert (in Grenzen) Datenschutz und Bankgeheimnis und nimmt die dadurch ermöglichte Kriminalität als ‚Kollateralschaden' in Kauf. (Die aber bringt den Bürger wieder gegen seinen Staat auf; und so weiter und so fort.)

33 Zudem ließe sich nur schwer der Eindruck vermeiden, das Staatsgeld nähme am Wirtschaftskreislauf real nicht mehr teil, was heißt: es handele sich bei ihm dann nicht mehr um durch eine Leistungserbringung gedecktes Geld; was gegen alle Prämissen ökonomischer

Dem Bürger erscheint Geld durchweg als Wertaufbewahrungsmittel; nur als solches kann es mit einem Wert verbunden und als Eigentum überhaupt begriffen werden.[34] Die von uns ins Auge gefasste Steuerreform hingegen würde auf die Funktion des Geldes als Tauschmittel zielen, das empirisch (als im Besitz des Staates befindlich) zwar erscheint, logisch aber, wie die Wertformanalyse gezeigt hat, im Tauschakt – wie alles Geld – nichts anderes ist als ‚Geld als solches', das weder örtlich noch zeitlich eindeutig fixiert werden und deshalb auch nicht von irgendjemandem als ‚sein' Eigentum erachtet werden kann: Als Tauschmittel ist es – sobald es in einem ‚unendlichen', also weder Anfang noch Ende kennenden Kreislauf zirkuliert – unmittelbar gesellschaftlich.[35]

Wie der Staat – der die Währungseinheit festlegt[36] – so ist also auch die Existenz von Privateigentum im Allgemeinen unmittelbar im Geld mitgesetzt. Keineswegs generieren sich Staat und Eigentum in all ihren Bestimmungen aus dem Geld; das zu behaupten wäre grober Unfug.[37] Aber in einer universalisierten Ware-Geld-Zirkulation ist das Geld der materialisierte Träger[38] der – zumindest grundlegenden – Vorstellungen, die die Bürger sich von ihrem Staat und ihrem Eigentum machen. Doch, und das ist entscheidend: Indem diese Vorstellungen qualitative Bestimmungen in sich aufnehmen, die die mit der Ware-Geld-Zirkulation gesetzte empirisch-logische Rationalität überschreiten,[39] lassen sie sich in einen Gegensatz zur Ökonomie setzen, der die genetische Verbindung zwischen ökonomischer Rationalität und deren außerökonomischen Voraussetzungen und Bedingungen überdeckt.[40]

Gleichgewichts-Theorien verstößt. (Vgl. zu diesem Verhältnis von Bürger und Staat auch die Hinweise in Teil III, sans phrase Heft 5/2014, S. 27, Anmerkung 44.)

34 Selbstredend weiß er, dass es auch Tauschmittel ist: nutzt er es als solches, erscheint es ihm aber auch nur als Repräsentant von Wert: als Verminderung beziehungsweise Vermehrung seines Vermögens.

35 Im Geld selbst vollzieht sich somit schon eine Trennung, die Traditionsmarxisten erst vor Augen tritt, wenn sie auf ein Spezifikum der kapitalistischen Produktionsweise zu sprechen kommen: Wenn sie feststellen, die Produktion erfolge gesellschaftlich, die Aneignung ihrer Resultate aber privat, haben sie natürlich Recht. Doch die Differenzierung von Gesellschaftlichkeit und Privatheit geht im Geld der in der Produktion logisch voraus: Der Kritik dieser Produktionsweise hätte also eine Kritik des Geldes voranzugehen; eine solche sucht man bei diesen Marxisten aber vergebens.

36 Natürlich kann er, wie das heute nahezu überall der Fall ist, die Währungshoheit in eine Institution auslagern, die mehr oder weniger unabhängig von den staatlichen Gewalten agiert. Dies ist aber bestenfalls als ein fragiler Kompromiss im prinzipiell konfliktgeladenen Verhältnis zwischen Bürger und Staat anzusehen: Ohne die staatliche Gewalt (insbesondere das von ihm durchgesetzte Recht) im Hintergrund stünde diese Hoheit auf verlorenem Posten.

37 Wie den Staat und das Recht findet die bürgerliche Gesellschaft auch das Eigentum historisch vor, dringt aber, wie unten gezeigt wird, begriffslogisch in das Vorgefundene ein; ordnet es ihrer Synthesis unter (oder zumindest ein).

38 Träger natürlich in einem übertragenen Sinne; in Analogie etwa zu einem Denkmal, das ja auch als Träger bestimmter Vorstellungen fungiert. Was dieses Denkmal zu denken aufgibt, entspringt natürlich nicht ihm selbst, sondern muss zuvor vom Betrachter in ihm identifiziert worden sein.

39 Dieses Überschreiten wird unten als Rationalisierung bezeichnet. Natürlich ist hier nicht die technische, wie oben (in Anmerkung 5), angesprochen, sondern weit eher die, die auch in der Psychoanalyse eine zentrale Rolle spielt. Die zweifellos bestehende innere Verbindung dieser beiden Fassungen des Begriffs können wir hier nicht ausführen, sondern müssen dies dem Leser überlassen.

40 Man kann es nicht oft genug wiederholen: Jeder Tauschakt beruht auf autoritativen, gewaltförmigen Voraussetzungen. Von ihnen wird in den Tauschakten (real) abstrahiert.

Kapitalismuskritik als Ideologie

Jeder Einzelne, der mit ‚Geld als solchem' tagtäglich umzugehen hat, und das ist seit langem (spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts) jeder auf dieser Erde lebende Mensch,[41] nimmt nicht nur an den Vorstellungen teil,[42] die das Geld in Bezug auf Begriffe wie Staat und Eigentum, sondern auch bezogen auf alle Allgemeinbegriffe generiert, soweit sie einen Bezug auf die Ökonomie mehr oder weniger deutlich zumindest implizieren – worunter vor allem das Recht zu zählen wäre. Alle Staats- und Rechtsordnungen dieser Welt sind in ihren strukturellen Grundzügen – aller Unterschiede, vor allem was die Regelung der Verfügungsgewalt über das Eigentum und den Aufbau staatlicher Strukturen[43] betrifft, zum Trotz – auf die Ware-Geld-Zirkulation bezogen.[44] Und so verhält es sich dementsprechend auch mit dem an erster Stelle stehenden Ziel aller Ökonomie: der Steigerung des ‚Reichtums' – verstanden in der Fassung, die Marx ihm im ersten Satz des *Kapitals* gibt. Dieser Begriff ist vom Geld als solchem in der Neuzeit von Grund auf bestimmt – auch wenn er in ihm nicht, wie im Grunde kein einziger Begriff, vollständig aufzugehen vermag.[45]

In Somalia versteht man unter Reichtum natürlich etwas ganz anderes als in Deutschland, aber eine seiner unter kapitalistischen Bedingungen wesenslogischen Bestimmungen ist allüberall dieselbe: die des (potentiell) stetigen Wachstums der sowieso schon „ungeheuren Warensammlung" (Marx). An diesem will jeder Mensch dieser Welt beteiligt sein; und das mit jedem Recht. Aber das ist überhaupt nur möglich, wenn er sich als Leistungserbringer[46] in den globalen Ware-Geld-Kreislauf eingeklinkt hat, um an das Geld zu kommen, das er als Konsument wieder ausgeben kann. Den allermeisten Menschen ist aber nun einmal zwar nicht der Zugang als solcher[47] verwehrt, doch

41 Geld kennt bekanntlich keine nationalen, staatlichen oder sonstigen Grenzen; angesprochen ist dabei aber natürlich nur das Geld als solches. Erscheint es als Währung, lässt es sich durchaus innerhalb von Grenzen halten – auch wenn dies jeder ökonomischen Rationalität widerspricht. (Darauf wird im nächsten Teil näher eingegangen.)

42 Was diese Teilhabe betrifft, wäre es gar nicht so verkehrt, dabei an die platonische Ideenlehre zu denken, nur dass natürlich die Quelle der Partizipation an den Ideen nicht dem göttlichen Himmel entspringt, sondern der mit der Ware-Geld-Beziehung gesetzten Realität.

43 Wir wollen hier keinesfalls dem Missverständnis Vorschub leisten, die funktionierende Kapitalreproduktion setze eine liberal-pluralistische Staats- und Rechtsverfassung voraus. Erstere ermöglicht Letzteres nur: ob diese Möglichkeit auch realisiert wird, die Kapitalreproduktion also nicht etwa in einem autoritär-diktatorischen Polizeistaat stattfindet, hängt vom Engagement der Bürger, den Staat unter ihrer Kontrolle halten zu wollen, ab. Dafür, wie sich die Verfasstheit des Staates im Verhältnis zur Ökonomie real gestaltet, ist natürlich die Reaktion der ökonomischen Subjekte auf Krisen entscheidend. Der Begriff der Krise aber kann nur zusammen mit dem Kapitalbegriff adäquat bestimmt werden.

44 Alle bisherigen Versuche, sich vom Weltmarkt abzukoppeln oder dessen Einfluss auf die Binnenwirtschaft zumindest zu kontrollieren, sind nicht nur gescheitert, wie besonders der sich als Sozialismus verstehende Staatskapitalismus zeigte, sondern gingen allesamt mit der Bevormundung über die Bedürfnisse der Bürger durch den Staat und einem Niedergang der Ökonomie (in Relation zur westlichen) einher. (Für Deutschland und Japan muss eine Ausnahme gemacht werden: Sie wollten sich den kapitalerzeugten Reichtum mit allem bis dato akkumulierten Gewaltpotential einverleiben und konnten nur militärisch gestoppt werden.)

45 Zum Begriff des Reichtums siehe insbesondere Teil I (sans phrase Heft 3/2013, S. 180, Anmerkung 33).

46 Zum Begriff der Leistung siehe insbesondere Teil II (sans phrase Heft 4/2014; S. 156 ff).

sie können dabei für sich nicht die Geldmenge realisieren, die es davon zu sprechen erlaubt, dass sie in einem angemessenen – das heißt ihnen ein den gesellschaftlichen Möglichkeiten entsprechendes Leben erlaubenden – Maß auch an der kapitalerzeugten Reichtumsverteilung oder gar -steigerung teil hätten.

Diese ‚Verlierer' können sich diesen Missstand nur damit erklären, dass die von ihnen erbrachte Leistung nicht angemessen honoriert wird und ihnen von anderen – nämlich denjenigen, die den Reichtum unter sich aufteilen: den Unternehmen und den Staaten, die fast alle im Westen beheimatet oder zumindest von ihm abhängig sind – vorenthalten wird. Uns aber interessiert hier die politische Dimension dieser Auffassung und deren Realitätsgehalt (noch) nicht, sondern wir wollen schlicht darauf aufmerksam machen, dass in Bezug auf diese Reichtumsverteilung von deren Kritikern nicht mit betriebswirtschaftlichen, sondern mit makroökonomischen Begriffen operiert wird, die sich – vom Prinzip her, nichtsdestotrotz unzulässigerweise – nahtlos in die Marxschen übersetzen lassen: Redet man statt von Reichtum von Mehrwert, statt von Leistung von Arbeit und statt von Konzentration des Geldes in den Unternehmen von Profit, hat man die Grundbegriffe einer Gesellschaftskritik beisammen, wie sie ausgeübt wird, seit diese Gesellschaft als kapitalistische bezeichnet wird. Folgt man dieser Kritik, dann ist der Mehrwert (der Reichtum) von Arbeit erzeugt und wird von den Unternehmen als Profit den Arbeitenden vorenthalten: Und deshalb sei es vollkommen korrekt, davon zu sprechen, dass die, die der Ware-Geld-Zirkulation einen geringeren Anteil entnehmen können als andere, ausgebeutet werden.

So formuliert ist diese Kritik pure Ideologie. Denn die – selbstredend unmöglich zu leugnende – Tatsache, dass der Reichtum (in Geld oder Waren gemessen) in vollkommen absurder, jeder Vernunft Hohn sprechenden Weise auf die ökonomischen Subjekte verteilt ist,[48] wird darin mit Begriffen erklärt, die das Rätsel des Wachstums als gelöst betrachten. Bei uns aber sind die hier infrage stehenden Begriffe (Arbeit, Wert, Mehrwert, Profit) allein auf den Äquivalententausch bezogen:[49] Und in diesem

47 Nochmals: Geld als solches kursiert – in welcher Währung und wie angebunden an andere auch immer – in allen Staaten dieser Welt als ein und dasselbe Geld.

48 Weniger von Ausbeutung als eher von Übervorteilung (einige nennen es auch Betrug) bezüglich dieser Verteilung gehen die aus, die die Marktwirtschaft (oft als nicht ideale, dennoch beste aller möglichen ökonomischen Formen) zwar affirmieren, aber die ungleiche Verteilung des Reichtums als zu lösendes Problem durchaus wahrnehmen. Beliebt ist hier die Formel von der ‚Gerechtigkeitslücke', die politisch geschlossen werden müsse. Über die Erfolgsaussichten dieser Politik brauchen wir nicht zu reden, hinzuweisen ist nur darauf, dass in dieser Auffassung die Ökonomie als Nullsummenspiel (zum Begriff siehe oben) aufgefasst wird, woraus in der logischen Konsequenz folgt, dass jeder erzielte Überschuss letztlich auf eine Übervorteilung im Warentausch zurückzuführen sei. Auf diese Unaufrichtigkeit (so würde Sartre dieses Denken nennen, der Alltagsverstand müsste hier von Heuchelei sprechen), das Gewinnstreben (in einem wie auch immer gefassten ‚gerechten' Rahmen) zu goutieren, aber im Grunde davon auszugehen, dass jeder Gewinn auf Übervorteilung beruht, wird uns erst im nächsten Teil, in dem es um das ökonomische Verhältnis der Staaten untereinander geht, näher beschäftigen; sie muss hier, wo es um Ideologie geht, aber zumindest angesprochen worden sein.

49 Anders verhält es sich zugegebenermaßen bei Marx etwa dort, wo es um den *Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit* geht. Er bestimmt den Mehrwert in diesem Abschnitt des *Kapitals* als die Differenz, die sich aus dem für Unternehmen und deren Angestellten (es gibt gute historische Gründe, hier

gibt es nun einmal keine Ausbeutung oder Herrschaft (oder Klassenunterschiede), sondern hier gilt die Freiheit und Gleichheit aller Tauschenden als unverzichtbare Voraussetzung.[50] Erst also nach der Lösung des Rätsels, wie aus handlungsbestimmter Äquivalenz systemisch bedingte Herrschaft erwächst, kann man erklären, was es mit dieser skandalösen Ungleichheit in der Verteilung des Zugangs zu den für das Überleben notwendigen Waren auf sich hat. Die linke Kapitalismuskritik erspart sich diese Mühe der immanenten Kritik.

Aber auch ihr Versagen beruht, so wenig wie das der ‚bürgerlichen' Ökonomen, nicht allein auf intellektueller Faulheit: Diese Linke folgt nämlich auch nur den begriffslogischen Vorgaben, die in der Ware-Geld-Zirkulation angelegt sind.[51] Wir kommen damit zum entscheidenden Punkt der Sache, um die es der Kritik der politischen Ökonomie geht: Nämlich der Konstitution einer Begrifflichkeit, deren historische (das heißt: nur in einer kapitalistischen Gesellschaft existierende) Eigenart dazu führt, *mit Notwendigkeit*, also aus logisch korrekten Gründen, das Phänomen ökonomischen Wachstums nicht immanent, sondern nur im Verweis auf außerökonomische Bedingungen erklären zu können.[52] Der Grund dafür besteht darin, dass die Einheit, die sich im Tauschakt in den Köpfen der Tauschenden als raumzeitlose, überempirische Äquivalenz von Ware und Geld einstellt, zu einem, sich im ‚Geld als solchem' generierenden Träger

nicht mehr von Kapitalisten und Arbeitern zu sprechen, die auch von vielen heutigen Marxisten anerkannt werden) unterschiedlichen Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft ergibt: Anders als bei uns oben spielt bei ihm das Geld in dieser Definition (noch) keine Rolle – sie erfolgt im Aufbau des *Kapitals* ja auch vor dessen Bestimmungen. Marx nimmt deshalb allein Bezug auf den (Tausch-) Wert, was für ihn hier heißt: auf die verausgabte Arbeitszeit, deren Gebrauchswert für die Unternehmen evident ein vollkommen anderer ist als für ‚abhängig Beschäftigte'. Indem die Unternehmen nun so erscheinen, dass sie sich die dem Mehrwert entsprechende Arbeitszeit (und nicht, wie bei uns: das ihnen allgemein zur Verfügung stehende Geld) aneignen, liegt die Folgerung nahe, dass der Mehrwert nichts anderes als der quantitative Ausdruck der allgemein herrschenden Ausbeutung sei, der die Kapitalisten die Arbeiter unterwerfen.
Und daraus ergibt sich unmittelbar auch die nächste, für den Arbeiterbewegungsmarxismus zentrale Schlussfolgerung: die Klassenspaltung. Sie folgt daraus, dass Kapitalisten im Gegensatz zu den Arbeitern über die Produktionsmittel verfügen, die die Produktion von (relativem) Mehrwert erst erlauben. Wir wollen und können hier nicht diskutieren, inwieweit die Marxsche Argumentation problematisch ist (zum Problem des ‚Doppelcharakters' siehe vor allem die Arbeiten von Hans-Georg Backhaus), sondern nur festhalten: Mit Beidem, Ausbeutung und Klassenherrschaft, führt Marx qualitative Begriffe in die Kritik der politischen Ökonomie ein, deren Bezug auf das, was wir als deren Basis begreifen: die Ware-Geld-Zirkulation, von ihm nicht hinreichend geklärt wurde. Jedenfalls können sie für das Entstehen realen Wachstums unmöglich ursächlich sein – was natürlich keineswegs heißt, dass sie obsolet wären, im Gegenteil: Wir behaupten lediglich, dass die Bestimmung dieser, Gewalt implizierenden Begriffe zur Lösung des Geldrätsels nichts beitragen.

50 Das betrifft, und darauf weist Marx immer wieder in aller Deutlichkeit hin, in ganz besonderer Weise die Arbeit: Ohne den Äquivalententausch auch und gerade bezüglich des Tauschs Arbeit gegen Lohn, also ohne freie Lohnarbeit, findet Kapitalakkumulation einfach nicht statt. In dieser Hinsicht ist also auch bei Marx von Herrschaft und Ausbeutung keine Rede.

51 Man kann dies, elaborierter und dennoch zugespitzter, auch so sagen: Die Notwendigkeit, in einen metaphysischen Raum eintreten zu müssen, um erklären zu können, was sich empirisch und formallogisch allein nicht erklären lässt, wird für sich selbst genommen, die materielle Realität somit verlassen, um ihr nun – in kritischer Absicht natürlich – reine Kopfgeburten (freundlicher: unaufgelöst bleibende Spekulationen) idealistisch entgegen zu halten.

52 Diese Kritik kennt nun einmal die Unterscheidung zwischen materieller Basis und ideellem Überbau nicht. Und zu den außerökonomischen Gründen gehören natürlich auch alle Verschwörungstheorien. Auf den Antisemitismus wäre dabei gesondert einzugehen, was – wie an anderer Stelle schon einmal ausgeführt – auch hier unterbleiben kann, da dies andernorts geschieht.

all der Begriffe wird, in denen der Tauschende seine Welt erfasst. Doch diese Einheit selbst, also allein für sich betrachtet, ist, von ihrer Struktur her, *überhaupt gar kein Begriff* (weder im hegelschen noch sonst einem Sinne); ihrer ‚Natur' nach ist diese Einheit eine ‚bloße' (reine, im Kantschen Sinne) Einheit mit sich selbst; sie ist ein ‚Etwas', das man – alles andere als zufällig erst seit Beginn der Neuzeit[53] – mit dem Ausdruck Identität bezeichnet.

III

Die Verschiebungen des Identitätsbegriffs

Das Geld entsteht, logisch und historisch, aus der Gleichsetzung zweier (verschiedener) Gegenstände im Tausch. Als empirisch erscheinender, dem Bewusstsein äußerlicher Gegenstand (ob dieser sich als Münze oder Geldschein unmittelbar anschaulich in meiner Tasche befindet oder bloß als Zahl auf meinem Kontoauszug erscheint ist unerheblich) ist es der dingliche, mit sich selbst identische Ausdruck eines Verhältnisses zwischen den Subjekten,[54] das in der Reflexion diese seine (dingliche) Identität mit sich selbst auf die (ebenso dingliche) Natur der getauschten Gegenstände (und zwar *aller*, vollkommen unabhängig also von deren besonderer Qualität) verschiebt: Damit sind diese zu Waren geworden. Oder präziser: Indem sie durch das Geld – als ein abstrakt Identisches im konkret Nicht-Identischen – vermittelt werden,[55] nehmen Gegenstände Warenform überhaupt erst an. In dieser Form unterliegen sie dem ‚Satz der Identität' (so der logische *terminus technicus*), ohne den sie den Produktionsprozess gar nicht hätten durchlaufen können, den ‚Umweg' also gar nicht hätten nehmen können, der notwendig war, um

53 Zuvor hat es selbstredend diesen (Un-) Begriff von Einheit in den einzelnen Köpfen schon gegeben (jeder Mensch, egal wo und wann geboren, ‚lernt' quasi über Nacht, was es mit der Identität des Geldes auf sich hat, sobald er mit ihm ‚in Berührung' kommt), aber er spielte im verallgemeinerten Denken weder der Philosophen, Theologen, Priester und Dichter noch der Staatsmänner und Rhetoriker eine auch nur annähernd ‚tragende' Rolle – mit einer ‚kleinen', aber für die Entwicklung der abendländischen Denkform hin zur wissenschaftlichen wohl entscheidenden Ausnahme, auf die wir hier nur immer mal wieder verweisen können: das Trinitätsdogma der katholischen Kirche.

54 Um es wiederholt zu betonen, weil es im allzu Selbstverständlichen unterzugehen droht: Es geht dabei um Verhältnisse, die als gesellschaftliche bezeichnet werden können, sobald von einer universalisierten Ware-Geld-Zirkulation gesprochen werden kann.

55 In der Vorstellung von Geld sind die Waren immer auch präsent und *vice versa*; vgl. dazu insbesondere Teil II (sans phrase Heft 4/2014, S. 155 f.). Das Denken allerdings, wo es auf solch eine Differenz wie die zwischen Ware und Geld bewusst reflektiert, steht immer vor der Schwierigkeit, aus dem Zwang: im Bewusstsein immer das eine vor dem anderen denken zu müssen, nicht zugleich auch auf eine zeitliche, räumliche oder kausale Abfolge zu schließen. Es wehrt in dieser Schlussfolgerung die Reflexion auf die Unmöglichkeit ab, Differentes denken zu können, ohne es – wie unbewusst auch immer – zugleich als ein *Eines* zu erfassen. (Als ein Eines also zumeist, dem ein Name, oder gar ein Begriff, erst noch zuzuteilen wäre.) Verwiesen sei auch hier auf das Trinitätsdogma der katholischen Kirche: wer ihr, wie früher etwa der Arianismus, oder heutzutage noch der Islam (wo dieser denn überhaupt Theologie betreibt), Polytheismus vorwirft (oder wie der Rationalismus: einen Verstoß gegen die Logik), hat sich diesem Denkzwang von vornherein unterworfen und verfehlt damit eine Realität, die in ihrer Totalität nur in Anerkennung des hegelschen Diktums der Identität von Identität und Nicht-Identität (für die das Denken grundlegenden Begriffe) erfasst werden kann.

(als Waren) schließlich auf die Märkte getragen werden zu können. Dem Bewusstsein erscheint diese, ausgehend vom Geld in die einzelnen Waren verschobene Identität als eine Identität *der Form nach*, die nun, prinzipiell gesehen, grundsätzlich alle Gegenstände des Bewusstseins ebenso erfassen kann.[56] Das hat enorme Konsequenzen für so gut wie alle Begriffsbildungen, die sich auf der materiellen Basis eines universalisierten Warentausches – also in unserer Gesellschaft[57] – vollziehen; und zwar unabhängig davon, ob das in den Begriffen Angesprochene tatsächlich auch als Ware produziert werden kann.

Nehmen wir als Beispiel den Begriff der Nation. Wohl jeder weiß intuitiv, was darunter zu verstehen ist, ist der Bezug auf ‚unsere' Nation doch allgegenwärtig, und nahezu jeder richtet sein Verhalten (ob bewusst oder nicht) so aus, dass es – zumindest a post – einen Bezug auf die Nation ausweist, der er sich zugehörig fühlt.[58] Dennoch hat keiner einem bisher zu sagen gewusst, welche Bestimmungen eine Nation überhaupt auszeichnen – außer der vielleicht, das eine jede eine Flagge hat, eine Nationalhymne und eine Fußball-Nationalmannschaft. Alle sonstigen Bestimmungen, die ihr Wesen ausmachen sollen (Sprache, Ethnie, Kultur, Tradition usw.), sind nicht dem Begriff selbst immanent, sondern werden ihm von außen hinzugefügt. Vor allem: Die Nation kann, obwohl der Sprachgebrauch das ständig unterstellt, nicht handeln, kann unmöglich Subjekt von irgendetwas sein und, ganz anders als dies von Ökonomen und Politikern unterstellt wird: kein Wachstum schöpfen.

So weit hergeholt es zunächst scheint: Analog zur Nation verhält es sich mit den Begriffen (Tausch-) Wert, Mehrwert und Profit, wie sie oben bestimmt wurden. Ihnen fehlt zwar die Intensität der identifikatorischen Besetzung, Verbreitung und Allgemeinverbindlichkeit, die die Nation auszeichnet:[59] Gemeinsam mit ihr ist ihnen aber, dass sich aus ihnen, allein für sich selbst betrachtet, logisch keine Folgerungen ziehen lassen.[60] Auch die Bestimmungen, die diesen ökonomischen Verallgemeinerungen

56 Wenn hier von Bewusstsein die Rede ist, ist dies nicht im psychoanalytischen Sinn zu verstehen, sondern so, dass das Bewusstsein, etwa wenn es algebraisch rechnet, auf eine Logik zurückgreift, ohne auf diese zugleich auch bewusst zu reflektieren. Was dieses ‚Einer-Logik-intuitiv-Folgen' mit dem Freudschen Begriff vom Unbewussten zu tun hat, und ob überhaupt etwas, wäre auch erst noch zu klären. Und das Gleiche gilt für den hier verwendeten Begriff der Verschiebung.

57 Zur Vermeidung von Missverständnissen sei wiederholt: Wir behaupten keineswegs, dass der Identitätsbegriff erst in der Neuzeit, zugleich mit dem Kapital, entsteht. Zuvor hatte er aber die gesellschaftliche Relevanz wie heutzutage ganz und gar nicht: als für alle Begriffsbildung im Allgemeinen anzuwendendes Begriffsbildungsverfahren, ohne das Erkenntnis nicht möglich und alles sonstige Wissen dem Glauben (oder bloßer Meinung) zuzurechnen wäre.

58 Das gilt auch und gerade für alle Kritiker nationaler Identität. Um diese kritisieren zu können, müssen sie deren Existenz zuvor akzeptiert haben.

59 Im Negativen fehlt auch diese Intensität nicht: Der Klage, dass es den Managern der Konzerne nur um Profitmaximierung ginge, dürften sich tatsächlich mindestens 99 % der Bevölkerung anschließen. Mit der Realität hat das wenig zu tun: einen kompetenten Manager zeichnet vielmehr aus, dass er in der Lage ist, das vorliegende Zahlenmaterial unabhängig von derartig emotionalen Regungen und Motiven zu analysieren.

60 Wenn Wissenschaftler ihre Kategorien und Begriffe *definieren*, gehen sie zu Beginn in gleicher Weise vor wie wir bei diesen Marxschen Begriffen. Sie laden eine Identität für sich selbst: die Sache, um die es geht, mit Bestimmungen auf. Das Problem ist, dass sie (als Wissenschaftstheoretiker oder –logiker) von der Form ihrer Definitionen behaupten, nur mittels

zukommen, haben wir – dabei möglichst nahe an Marx angelehnt – (wer mag, kann sagen: konstruktivistisch) erst in sie hinein gelegt (für Preise und Gewinne gilt genau das nicht, denn bei ihnen handelt es sich unmittelbar um nichts als empirische Daten): wie ausgeführt mit dem Ziel, einen überempirischen Raum zu öffnen, der die quantitative Seite der Welt-GR nicht qualitativ überschreitet.[61]

Von wiederum anderer ‚Natur' als die bisherigen Beispiele ist der Staatsbegriff. Denn ihm (wie dem Geld etwa ja auch) sind eine Reihe von (Wesens-) Bestimmungen immanent,[62] ohne die er nicht denkbar ist; etwa, wie von uns hervorgehoben, die, Hoheit über einen bestimmten geografischen Raum zu besitzen. Er ist also eine Einheit von ihm begrifflich unterschiedenen, ihr aber eigenen Differenzen. Doch hindert das, wie nicht nur positivistische Juristen und Politologen beweisen, keineswegs, auch den Staat eben nicht als solche Einheit, sondern als eine Identität aufzufassen, der ihre Bestimmungen nicht begriffslogisch immanent, sondern konstruktivistisch zugeschrieben werden.

Stellt man die Begriffe Staat und Nation nebeneinander, ergibt sich ein interessanter historischer Aspekt: Seit der Herausbildung der Staaten der Neuzeit (und erst von da an) versagt es sich kein Land, sich neben den staatlichen Institutionen (Exekutive,

dieses Verfahrens sei die empirische Realität theoretisch korrekt in ihren Verallgemeinerungen zu erfassen. Ihre ‚wertfreien', der wissenschaftlichen Objektivität verpflichteten Definitionen verdecken jedoch nur den höchst subjektiv-konstruktivistischen Charakter ihrer Theorien, die terminologisch zwar hochgradig Objektivität für sich in Anspruch nehmen, aber, da sie von Sozialwissenschaftlern auch auf Gegenstände angewendet werden müssen, die im Inneren der Einzelnen ablaufen (also deren Motive, Kalküle, nicht-verbalisierten Zwecksetzungen usw. betreffen, um vom Unbewussten und den Triebregungen gar nicht erst zu reden), dem empirisch rekonstruierbaren Verhalten (auch in noch so ausgefeilten Interviews) nicht unmittelbar abgelesen werden können. Solcherart Absichten müssen sie den Subjekten spekulativ (oder hypothetisch) unterstellen – diese Spekulation wird in ihren Objektivität beanspruchenden Urteilen aber als solche nicht ausgewiesen. (Sozialwissenschaftler, die ehrlich sind, und sich deshalb der Urteilssprechung enthalten, geraten früher oder später in Konflikt mit ihrem wissenschaftlichen Anspruch: denn der verlangt objektive, allgemeingültige Urteile; ansonsten könnte Wissenschaft ihrem Existenzgrund nicht entsprechen, der darin besteht, Anleitungen für die Praxis liefern zu müssen.) Dass diese Form unausgewiesener Spekulation sich von Verschwörungstheorien nur äußerst schwer abgrenzen lässt, hat neuerdings Luc Boltanski: *Rätsel und Komplotte – Kriminalliteratur, Paranoia, moderne Gesellschaft bei Sozialwissenschaftlern und Journalisten.* Frankfurt am Main 2013, diagnostiziert (vgl. dazu auch oben, Anmerkung 26) und damit gezeigt, dass auch Verfechtern poststrukturaler Diskurstheorien (hier in der Nachfolge von Pierre Bourdieu), wenn sie denn auf die Realität (und nicht nur auf Diskurse) sich einzulassen bereit sind, zu richtigen Einsichten gelangen können. Wobei nicht übersehen werden darf, dass auch Boltanski sich weiterhin hütet, erkenntniskritisch zwischen Begriff und Sache, Logik und Geschichte, Subjekt und Objekt und weiteren für jede Erkenntnis grundlegenden Begriffen zu differenzieren, und um den Begriff der Vermittlung einen großen Bogen macht, worin er den Meisterdenkern der Postmoderne (Foucaults Analysen der Macht und Derridas Dekonstruktionstheorem etwa) weiterhin seine Referenz erweist. Allerdings ist seit je klar, dass es sich bei Poststrukturalisten nicht um Verschwörungstheoretiker handelt, so wenig wie um Esoteriker; was aber nicht heißt, dass sie harmloser wären, im Gegenteil: Sie unterliegen der Kritik vielmehr gerade deswegen, weil sie, in der Nachfolge Heideggers, für die Realität eben nicht blind sind, sondern deren Negativität, wenn nicht direkt ins Positive verkehren, so doch in ihre falsche Auflösung treiben.

61 In dieser und vielerlei anderen Hinsichten ganz anders verhält es sich mit einem Oberbegriff wie dem Möbel: Diesem sind Tische, Schränke, Betten usw. unmittelbar immanent. Nimmt man die Universalien, wie sie in der Wissenschaft definiert werden, fallen solcherart Unterschiede in der ‚Natur' von Begriffen allesamt schlichtweg unter den Tisch. (Der Form analog, wie von den Ökonomen, siehe die vorigen Teile, die verschiedenen Geldarten gar nicht erst erfasst werden.) Wenn man so will und in Verbindung mit dem oben zum Platonismus Ausgeführten (in Anmerkung 42) kann man diesbezüglich davon sprechen, dass mit diesen Definitionsverfahren der Aristotelismus in die Moderne überführt worden ist.

62 Die, das sollte nicht übersehen werden, auf historische Kontinuitäten zurück gehen.

Legislative, Judikative) auch noch eine konstitutionelle beziehungsweise präsidiale Institution zu erschaffen, die mit rein repräsentativen Aufgaben betraut ist (auch wenn beides oft in einer Person, einem Präsidenten etwa, in eins fällt). Diese Institution repräsentiert nichts als sich selbst, in derselben Form wie die ‚nationale Identität', in die dann jeder die Bestimmungen hineinlegen kann,[63] die für ihn das ‚Wesen' der personifizierten Repräsentanz ausmachen.[64]

Exakt dasselbe wie für den Begriff der nationalen Identität gilt für einen noch relevanteren spezifisch neuzeitlichen Begriff: den der Identität der Person. In das, was ich als meine Identität begreife, lässt sich alles mögliche hinein legen: Ich bin Deutscher, männlich, heterosexuell, weiß, gesund, von Grund auf ehrlich usw. Keine dieser Bestimmungen ist aber in der mit der Ich-Identität allein angesprochenen tautologischen Bestimmung des ‚Ich bin Ich' verankert und könnte als nähere Bestimmung meines (oder anderer) Ichs gelten oder gar dessen ansonsten nicht zu leugnende Besonderheit zweifelsfrei ‚auf den Begriff' bringen.[65] Die ‚Einheit', die wir Identität nennen, beruht – auch und gerade bezogen auf das Ich, das in jedem Menschen ein und dasselbe ist[66] – also auf derselben ‚Struktur' wie die Identität, die wir als konstitutiv für den universalisierten Äquivalententausch ermittelt haben.

Die einzige Bestimmung, die diesem Identitätsbegriff immanent ist, ist (neben der, das er sich in alle Begriffe verschieben lässt) die zuvor genannte negative: die nämlich, dass sich aus ihm allein (wie aus keinem Datum) logisch rein gar nichts folgern lässt. Also auch von hier aus gesehen: Identität bezeichnet gar keine Einheit, denn als solche müsste sie in sich zu ihr Differentes enthalten, auf das sich logisch schließen, oder umgekehrt: von dem ausgehend sie sich ermitteln ließe.[67] Die sich im Tauschakt

63 Alles andere als zufällig ist für den Poststrukturalismus der inflationäre Gebrauch der Begriffe Repräsentanz, Symbol und Zeichen kennzeichnend. In ihnen erfasst er also (die allein in der Moderne gegebene) Realität; das Ideologische in ihm besteht darin, dass diese Repräsentanz – wie ansonsten auch Nation oder Volk – zu einer ‚Substanz' verrätselt wird, in der Realität und Nominalität (zusammen mit allen weiteren dialektischen Entgegensetzungen), wie in Heideggers Begriff vom Sein, angeblich in Eins fielen (und nur noch als Seiendes, als Ereignis etc. auftauchen, was heißt: die in der Reflexion zu bearbeitenden Brüche sind in der ontologischen Differenz als verschwunden gedacht).

64 Dem entspricht, dass man von einer staatlichen Identität, wenn überhaupt, in einem anderen Sinne spricht, nämlich eher in dem von Integrität: etwa dann, wenn der (moderne) Staat in bürgerkriegsähnlich gegeneinander operierende Parteien (also: Rackets) zu zerfallen droht. Aber, wie schon gesagt: über den Begriff der Krise kann noch nichts Substantielles ausgeführt werden.

65 Bei diesen Ich-Bestimmungen von einer sozialen Konstruktion zu reden, ist nicht nur aus materiellen Gründen verfehlt (Geschlechtsunterschiede beispielsweise sind selbstredend auch biologisch bestimmt), sondern ebenso vom Begriff des ‚Sozialen' aus gesehen: Dieses kann nur die Fremdzuschreibungen erfassen; die von diesen prinzipiell unabhängigen Selbstzuschreibungen sind psychologischer ‚Natur'. Im Verhalten (inklusive natürlich aller ‚Sprechakte') beobachten lässt sich nur das Resultat beider Komponenten, also deren (in sich vielfach vermittelte) Synthese. (Der altehrwürdige Behaviorismus erfasste diesen Sachverhalt zumindest noch in dem mittlerweile aus der Mode gekommenen Begriff der Blackbox.)

66 Gemeint ist hier natürlich das kantsche, philosophische Ich, dasjenige, das mich ständig begleitet; also, um dies nochmals zu betonen: nicht das psychologische. (Auch bezüglich Letzterem darf der Hinweis nicht fehlen, dass man Freuds Versuche, die Vorgänge im Ich begrifflich zu erfassen, nur dann gerecht wird, wenn man diese als ein von Wissenschaft und Philosophie sich ablösendes Verfahren der Begriffsbildung versteht. Ob Freud sich dessen auch bewusst war, ist nachrangig.)

67 Vollkommen ohne Bezug auf Differenz lässt sich allerdings auch diese ‚Identität als solche' nicht darstellen. Verwiesen sei hierzu nicht nur auf Adornos Diktum

generierende Identität steht vollkommen für sich selbst, in genau derselben Weise, wie das Transzendentalsubjekt bei Kant.[68] Auf die von Alfred Sohn-Rethel entdeckte Genesis exakt dieses ‚Subjekts' in der Gesamtheit aller Tauschakte können wir hier nicht näher eingehen; festzuhalten ist nur: Was der Begriff ‚Identität als solche' meint, kann jeder intuitiv erfassen, äußerst schwierig aber ist es, ein solcherart als (mit sich selbst) identisch Gesetztes auch – wie in der Erkenntnistheorie Kants – als zentrales, konstitutives Moment allen (insbesondere des logisch korrekten, originär rationalen) Denkens zu begreifen. Da kaum einer sich der Mühe unterzieht, sich den Satz der Identität als konstitutiv für sein Denken vor Augen zu führen,[69] das ihn fest an die (funktionierende) Ware-Geld-Zirkulation kettet, verschiebt er das im Geld angelegte Mit-sich-selbst-Identische zum einen in alle Allgemeinbegriffe, in denen er sich und seine Welt erfasst,[70] ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, inwieweit er sich damit für die Erfassung der materiellen Basis seiner Welt blind macht und durch Ideologie substituiert.[71] Zum anderen kettet er an diese Identität Bestimmungen so, als ob sie

„Identität ist Tod", sondern auch die deduktionslogische Analytik (in Verbindung mit dem oben angesprochenen Zwang, Differentes im Denken in eine Abfolge überführen zu müssen): Will diese ihr grundlegendes Axiom, die (ein-) eindeutige Existenz von ‚A' (als einem Diskretum), darstellen, muss sie auf eine Form wie ‚A = A' rekurrieren. Das ‚A' auf der linken Seite der Gleichung *ist* aber gerade nicht dasselbe wie das auf der rechten; es *ist* also etwas anderes als das, was es ausdrücken soll. (Ein besonders ‚schönes' Beispiel dafür, wie aus formallogisch absoluter Äquivalenz im Zuge ihrer Ausformulierung etwas relativ ganz Neues entsteht, stellt im Übrigen Marx mit seiner Darstellung der Genesis des Geldes vor.) Unsere Verweise auf das Trinitätsdogma werden dank dieser Bemerkung vielleicht ein wenig plausibler.

Von diesem Existenzaxiom aus lässt sich jedenfalls der Unterschied zwischen der neuzeitlichen und den vorangegangenen Denkformen ermessen: Weder ein Platoniker noch ein Aristoteliker wäre (und ist) je auf die Idee verfallen, korrektes Denken auf solch ein Axiom zu gründen. Denn, und das muss, um Missverständnisse möglichst zu vermeiden, wiederholt betont werden: Aus dieser, auch im Identitätsbegriff eingeschlossenen ‚Trinität' folgt, anders als im vorneuzeitlichen Denken, in der Theologie oder bei Hegel, logisch unmittelbar rein gar nichts; die unendliche Fülle all dessen, das mit sich selbst identisch ist, steht beziehungslos nebeneinander so lange, bis wir in diese Dinglichkeit eine Logik hineinlegen, die eine Reihe von ‚Identitäten für sich' miteinander verknüpft. Dafür, dass diese Verknüpfung nicht vollkommen willkürlich hergestellt werden kann, sondern dann doch einer Logik (welcher auch immer) folgt, stellt die ‚trinitarische Struktur' des Identitätsbegriffes die Bedingung der Möglichkeit bereit, deren Darlegung aber eine eigene Abhandlung erfordern würde (im Sinne des in Anmerkung 1 zum Universalienproblem Ausgeführten). Der Positivismus jedenfalls lässt hier, und dies vollkommen im Einklang mit der Ware-Geld-Zirkulation, einzig die formale Logik gelten (um deren Überschreitung es uns ja geht). Genau das macht ihn blind für die kapitalkonstituierte Realität. Aber auch die hegelsche Begriffslogik erfasst diese Realität nicht adäquat: einige der Gründe dafür werden in diesem Beitrag angeführt. (Und die Existentialontologie, in deren Tradition die Postmoderne sich nahtlos einordnet, treibt all das Falsche auf die Spitze insofern, als sie jede Bedingung der Möglichkeit zur Kritik der Gesellschaft immer nur als Moment ein und desselben Seins sich auszuweisen bemüht.)

68 Es ist nichts als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis (das meint: *konstituiert* sie), es ist somit nichts, was irgendetwas, wie der hegelsche Geist dies jederzeit kann (oder vorgibt, dies zu können), aus sich heraus setzen könnte. (Bei den Kategorien a priori Kants handelt es sich ja auch nicht um aus dem Transzendentalsubjekt – oder auseinander; oder gar aus der Erfahrung – logisch deduzierbare Folgerungen, sondern um je für sich notwendige Setzungen, denen ‚nur' gemeinsam ist, dass ohne sie die Naturgesetze keine allgemeine Geltung beanspruchen könnten und das Erlangen von Gewissheit prinzipiell unmöglich wäre.)

69 Mathematiker und Formallogiker bilden hier zwar Ausnahmen, aber für sie besitzt die Ökonomie, wie die gesellschaftliche Realität insgesamt, bekanntlich keine besondere Relevanz.

70 Nur angedeutet sei hier, dass Hegel als Meister dieser Verschiebung gelten kann, wobei der Clou bei ihm darin bestehet, diese Identität als bloß tautologisch (hier Kant radikalisierend) aus dem System seiner Logik von vornherein auszuschließen (siehe auch oben, Anmerkung 25) – obwohl doch gerade er diese Identität jedem seiner Begriffe (als das mit sich selbst Gleiche) zugrunde legt: aber eben grundsätzlich nur *zusammen* mit zusätzlichen Bestimmungen.

ihr eigen wären, obwohl er sie einer (an sich beliebigen) Identität mit sich selbst nur zugeschrieben hat.[72]

IV

Tauschwertidentität und Gebrauchswert

Für unser Thema folgt aus diesem ‚Ausflug' in das Identitätsdenken der Neuzeit: Die ideologischen Formen, in denen die Subjekte sich und der Welt eine ihnen verständliche Ordnung verschaffen, konstituieren sich in deren Bewusstsein sowohl was die begriffliche Erfassung der sinnlichen Wahrnehmung (die Empirie) betrifft als auch bezüglich der Logik, in denen diese Wahrnehmungen aufeinander bezogen werden (im Verstand, würde Kant sagen), auf einer Ebene der kapitalistisch verfassten Realität, auf der das Kapital begriffslogisch noch gar nicht erfasst ist. Gerade deshalb also kommt es zum Fetischcharakter der Warenform, von dem Marx handelt, und dessen allgemeines Kennzeichen es ist, dass Objekten und begrifflichen Verallgemeinerungen (wie bei den Theologen Gott) ein Subjektcharakter zugeschrieben wird, der ihnen (anders als dem Schöpfergott) aber unmöglich zukommen kann, da dies aller Erfahrung direkt widerspricht: In Verhältnissen, in denen die Warenförmigkeit im Zentrum steht, geht es zu, als ob ein Tisch tanzen, der Allgemeinbegriff Löwe wie ein wirklicher Löwe brüllen könnte, also als ob derartige Identitäten – von der Basis aus, von der her sie als nichts bestimmteres gelten können, als dass sie sich selbst bedeuten; also begriffen ohne die Beteiligung leiblicher Individuen, das heißt deren Erfahrungen – etwas aus sich heraus bewegen oder begrifflich bestimmen könnten; kumulierend dann bei Marx in seiner Charakterisierung des Kapitals als automatisches Subjekt, dem die wirklichen Subjekte sich (als Objekte) nahtlos einordnen, obwohl es, gleichgültig, was man unter *dem* Kapital versteht, praktisch, und logisch erst recht, unmöglich als Subjekt fungieren kann.

Vor allem die formale Logik (auf der Mathematik, Natur- und die sonstigen Wissenschaften beruhen, und mittels der es erst möglich wurde, Naturgesetze zu entdecken; die diese also *konstituiert*), setzt diesen, in der Ware-Geld-Beziehung materiell verankerten Identitätsbegriff voraus.[73] Aber keiner unserer Begriffe bleibt vom neuzeitlichen Identi-

71 Das betrifft vor allem natürlich die dort herrschenden Gewaltverhältnisse.

72 Dazu ein zufällig ausgewähltes Beispiel, das sich beliebig vermehren ließe: Der Verlag Klett-Cotta wirbt für ein Buch mit dem Titel *Geschwister* mit dem Satz: „Welche Facetten unseres Ichs wir kultivieren, wie wir uns in der Gesellschaft positionieren, welche Partner uns gefallen – unsere gesamte Identität hängt auch mit unseren Geschwistern zusammen." Auf Anhieb ließen sich mindestens Hunderte weitere Bestimmungen angeben, die unsere derartig gefasste ‚Identität' in gleicher Weise ausmachen könnten.

73 Den Versuch Sohn-Rethels, das Geld als solches, sobald es in Münzform erschien (also mit Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr.), mit der Genesis der abendländischen Philosophie in Eins zu setzen, kann man zwar

tätsdenken verschont. Und so wird natürlich auch die qualitative Seite der Ökonomie, für die die von den Subjekten ausgehende Fixierung der Waren als Gebrauchswerte *sine qua non* ist, der Identitätslogik unterworfen. Ihr zufolge erfasse ich die Ware, die ich – da sie mir, psychoanalytisch gesprochen, einen Lustgewinn verspricht – erwerben will, als mit sich selbst identisches Ding. Ökonomisch heißt das: Ich spreche der Ware einen qualitativen Wert in der Weise zu, als ob er ihr wie eine Natur-Eigenschaft anhaftet. In Wahrheit habe ich diesen Wert zuvor (dem Identitätsdenken folgend, also logisch-präreflexiv[74]) natürlich in diese Ware erst hineingelegt. Sie mag eine Vielzahl von Eigenschaften haben – ein Wert (so wenig wie ein qualitativer natürlich auch ein quantitativer) geht aus ihr selbst unmöglich hervor. Und doch, in meiner Vorstellung unterstelle ich ja genau dieses: nämlich dass der Wert jeder Warenidentität wie eine ihrer sonstigen Eigenschaften zukommt.[75]

Der Wert- unterscheidet sich vom Preisbegriff also in einer weiteren Hinsicht fundamental: Bei der obigen Unterscheidung von Wert und Preis haben wir nur dessen quantitativ-objektive Dimension berücksichtigt, die, welche Marx als Tauschwert bezeichnet. Zwar ist diese Abgrenzung vom Gebrauchswert in einem strikten Sinne zu verstehen, nämlich in gleicher Weise rigoros als Bruch wie dem immer erst noch zu überbrückenden etwa zwischen Logik und Geschichte, Besonderem und Allgemeinem usw. Der Wertbegriff selbst bezieht sich aber (aus sich selbst heraus, logisch dem Staats- und Geldbegriff funktional äquivalent) auch auf eine Einheit, in der neben deren Bestimmungen als objektivem Maß für die Wertgrößen von Waren und neben den subjektiven Zuschreibungen individuell bestimmter Qualität und Relevanz[76] bestimmter Waren für mich als leiblichem Individuum, zudem der Wertbegriff im Allgemeinen begriffslogisch impliziert ist, also der Wertbegriff, der, von der Ökonomie abgelöst, der platonischen Ideenlehre entnommen sein könnte, allerdings, auf der Basis der Identitätslogik in der Neuzeit, beliebig

nicht als vollständig gescheitert beurteilen; das erlaubt die Validität der Belege, die er beibringt, nicht. Aber es gelingt ihm nun einmal nicht, die seinslogische Identität von Geld und antik-philosophischer Ontologie von der ‚Identität als solcher' historisch adäquat abzugrenzen, die erst mit der Neuzeit, also zugleich mit dem Kapital, sich als historisch spezifische Denkform verallgemeinert.

74 Vgl. dazu das in Anmerkung 56 Ausgeführte.

75 Auf der Basis dieser Vorstellung, deren Unhaltbarkeit Jedem, sobald man ihn darauf aufmerksam macht, er sie also bewusst reflektiert, sofort einleuchtet und von der er dennoch – im Alltag – nicht lässt (und nicht lassen kann, da sie für seine Einbindung in das gesellschaftliche Ganze sorgt; siehe dazu auch den Beitrag von Leo Elser in diesem Heft), funktioniert das, was wir im Folgenden als Rationalisierung bezeichnen.

76 Hier wäre auf die enge innere Beziehung von Relevanz- und Wertbegriff, die sich der Ware-Geld-Zirkulation verdankt, hinzuweisen, eine Beziehung, die etwa immer dann unterschlagen wird, wenn mal wieder ein ‚Werteverfall' beklagt werden soll, was keineswegs nur das Steckenpferd konservativer Geister ist. Selbstredend ist es nur skandalös zu nennen, wenn den ökonomischen Subjekten keine anderen Kriterien dafür, Wichtiges von Unwichtigem zu unterscheiden, zur Verfügung stehen, als die Zweck-Mittel-Rationalität. Aus deren Sicht gibt es zwischen dem Bedürfnis, den neuesten Daimler zu fahren und dem des Hungernden nach einem Stück Brot bestenfalls einen subjektiven, keinen objektiven Unterschied. Und ebenso ist die Beliebigkeit, in der poststrukturalistische Diskurstheoretiker (die hier in die Fußstapfen des kritischen Rationalismus treten) die Pluralität der Bedürfnisse, Interessen und Meinungen (meist irgendwelchen kulturellen ‚Identitäten' zugeordnet) zum grundlegenden Prinzip gesellschaftlicher Beziehungen küren, nur als Kapitulation des Geistes vor den Zumutungen der Ökonomie zu denunzieren. Doch darf die Zurückweisung dieser Zumutungen keinesfalls in die Sackgasse des Verlangens nach einem Souverän führen, der den Individuen eine Hierarchie der Werte, eine Ordnung ihrer Bedürfnisse und Interessen vorgibt.

bestimmte Ideale, moralische Prämissen und abstrakte Prinzipien verabsolutieren kann[77] – womit der Idealismus zu einer Ideologie wird, die ihre, die leiblichen Individuen zu einer Gesellschaft synthetisierende Basis, die Ökonomie, *mit Notwendigkeit* nicht erreicht.[78]

Um von der Philosophie zum Alltag überzugehen: Die Werbung gibt anschaulich Auskunft darüber, auf welche Weise Subjekte Waren als für sie werthaltig identifizieren und, davon ausgehend, ihre gesamte Ideenwelt dem Satz der Identität positiv unterwerfen. Die beworbene Ware übermittelt im Kern eine einzige, nackte Information, die schlicht und einfach lautet: Mich gibt es, ich existiere als Produkt des Unternehmens XY. Mehr an Information bedarf es nicht, der Rest besteht – mit der Zeit immer ausschließlicher – in einem arationalen, libidinös besetzten Appell an das Subjekt, sich mit dieser Identität zu identifizieren, das heißt, sie mit subjektivem Wert qualitativ[79] (man kann auch sagen: mit Substanz, allerdings in einem post-aristotelischen, wenn nicht gar existentialontologischen Sinne) aufzuladen. Dass diese Ware die verschiedenen Sphären der Ökonomie durchlaufen haben muss, um bei dem Käufer anzukommen, insbesondere die Ware-Geld-Vermittlungen, der sie ihre Existenz verdankt, spielt nicht die geringste (oder wenn doch, dann nur eine negativ konnotierte) Rolle.

Warenidentität und Rationalisierung

Mit der Ware haben wir allerdings einen naturähnlichen Gegenstand vor uns, der dem Satz der Identität umstandslos gehorcht. Doch was den Waren mit dieser Unterwerfung geschieht: die projektive Identifikation mit ihnen als werthaltig für mich, vollzieht sich – ebenso wie die Verschiebung der Identität in sie hinein – ja ebenfalls in den Begriffen, deren jeweiliger Gegenstand gar keine Warenform annehmen kann, was, wie gezeigt, besonders bei der Nation, dem Staat, dem Wert (als Einheit von Gebrauchs- und Tauschwert), dem Ich usw. der Fall ist, aber natürlich für alle Allgemeinbegriffe gilt, welche die

77 Von diesem Gehalt des Wertbegriffes spricht Marx so gut wie nie explizit; er stellt zu Beginn des *Kapitals* vielmehr klar, dass er, wenn er von Wert spricht, nur den Tauschwert meint – und vom Gebrauchswert weitgehend zu abstrahieren beabsichtigt. (Wenn er ihn anspricht, etwa im Doppelcharakter der Ware Arbeitskraft, geht es ihm – siehe oben, Anmerkung 49 – um die schiere Selbstverständlichkeit, dass der Gebrauchswert dieser Ware für Arbeiter etwas anderes impliziert als für Kapitalisten.) Aus dieser Absicht zur Abstraktion in seiner Darstellung folgt jedenfalls noch lange nicht auch, dass er die im Wertbegriff (dialektisch-begriffslogisch) unweigerlich implizierten ideellen Konnotationen gesellschaftlich für obsolet erachtet hätte.

78 Der Wert lässt sich also durchaus, ganz im Sinne Hegels, *auch* als Maß begreifen, in dem Qualität und Quantität sich in einer Einheit aufheben. (Wenn man diese Einheit mit dem Geld identifiziert, hat man den Grundgedanken Engsters, in: Das Geld, wie Anm. 3, vor sich.) So plausibel das dem Hegelmarxisten erscheint: Der Clou der Marxschen Argumentation, die auf das rational-nominale Messverfahren zielt, das dem dialektisch-begriffslogischen Maßbegriff äußerlich ist, wird von diesen Hegelmarxisten komplett verfehlt. (Und, dies am Rande: holt man dieses Außen in die Immanenz hinein, dann landet man, wie Engster nolens volens beweist, unweigerlich bei Heidegger.)

79 Alle anderen Informationen über Qualität und Quantität, vor allem der Preis, rücken, wenn sie überhaupt auftauchen, in den Hintergrund. Selbst etwa da, wo die Ware von sich sagt: „Ich bin billig", geht es allein um das Versprechen auf einen Lustgewinn für den Konsumenten – nicht um originär ökonomisch-rationales Kalkül.

Verhältnisse betreffen, die den Tauschakten vorangehen: die gewaltförmigen, autoritativen Beziehungen der Subjekte untereinander, deren Motive, Moral, Ästhetik usw.[80]

Die für diese Form der Begriffsbildung charakteristische Abstraktion von den ökonomischen Vermittlungen und ihre Reduktion auf eine Identität als solche, mit der man sich emotional identifiziert (oder sich von ihr distanziert: das ist hier dasselbe), kurz: die Ausschaltung der Ware-Geld-Zirkulation als materiellem Träger des neuzeitlichen Identitätsbegriffes in der Reflexion erfolgt jedoch, ohne im Kommunizieren seiner persönlichen Identifikationen die in den Tauschakten sich generierende rationale Form zu verlassen; Zweck und Mittel, Vor- und Nachteile werden in allen ‚Diskursen' ausgiebigst abgewogen, worum auch immer es der Sache nach geht,[81] das heißt letztlich: in allem gesellschaftlich akzeptierten Denken wird rationalisiert.[82] Dies ist die phänomenologische Bestätigung dafür, dass die Gesellschaft sich auf der Basis des Äquivalententauschs materiell synthetisiert – sich aber von dieser Synthesis nur einen ideellen, ideologischen Begriff zu verschaffen vermag.[83]

80 Darauf, dass die Psychoanalyse Freuds eine Begrifflichkeit entfaltet, die den metaphysischen Raum, um den es uns geht, in anderer Weise erschließt als Ökonomie, Wissenschaft oder Philosophie, kann wiederum nur hingewiesen werden.

81 Selbst die widersinnigsten Verhaltensweisen werden rationalisiert. (Wo nicht, soll der Vorwurf der Irrationalität sicherstellen, dass die ökonomische Rationalität nicht beschädigt wird.) Gegen das *positive thinking*, das allüberall als *idée fixe* grassiert, ist eine jede, der materialen Realität adäquate, kritische Reflexion auf das negative Potential dieser Gesellschaft chancenlos. Und dies gerade darum, weil Rationalisierung mit Irrationalität nicht (oder wenn, dann nur vermittelt) in Verbindung gebracht werden kann.

82 Unendlich die rationalisierenden Erwägungen etwa darüber, ob eine Ware ihren Preis wert ist: Die rationale Form, in der diese angestellt werden, verdeckt jedoch, dass es im Kern um die Verallgemeinerung der Identifikation geht – und die damit verbundene Bestätigung oder Vergrößerung des Marktanteils (das gilt natürlich für Politik und Kulturindustrie in besonderem Maße). Und selbstredend folgen nahezu alle Tätigkeiten gerade in den Unternehmen der rationalen Form in möglichst großer Nähe zur marktkonstituierten Rationalität. Doch wie jeder Betriebswirtschaftler weiß: der Erfolg etwa der Werbung lässt sich nicht eindeutig messen. Jeder Betrieb benötigt aber unbedingt ein Budget für sie, ansonsten würde er gar nicht erst wahrgenommen, wäre im Grunde also gar nicht existent. (Und was für die Unternehmen gilt, gilt für die Individuen, die sich, um überleben zu können, in die Ware-Geld-Zirkulation einklinken, also ihren ‚Gesetzen' unterwerfen müssen, erst recht.) Aber die rationale Form, in der die Notwendigkeit für Werbung (einschließlich bezogen auf die Bedingungen ihrer Produktion, die so rational erfolgt wie alle Warenproduktion) auftritt, substituiert die realen Vermittlungen der Ökonomie durch den Einbezug libidinöser (selbstredend nicht offen ausgewiesener) Bindungen; kurz: ihr geht es um Rationalisierung. Oder anders, im Anschluss an das philosophisch Ausgeführte: Die rationale Form synthetisiert in vielfältigster Weise Qualität und Quantität und macht dadurch (zumindest) den Bruch unkenntlich, der in der Reflexion (kritisch) erst noch zu überbrücken wäre.

83 Von der Mystik über die Magie, die Astrologie bis hin zur Esoterik hat der Rationalismus unzählige Fetischformen wenn nicht hervorgebracht, so doch ermöglicht, denen gemeinsam ist, dass sie die Grenzen, die von Empirie und (formaler) Logik dem rationalen Wissen-Können gesetzt sind, missachten, und behaupten, den Stein der Weisen gefunden zu haben, der die Totalität mit (keiner anderen als) der rationalen Denkform zur Deckung bringt; die also behaupten, dass ihnen gelänge, was den institutionalisierten Wissenschaftlern, Politikern und Journalisten – aus verschwörerischen oder sonstigen Gründen – versagt sei. In den Wahn verschoben wird auf diese Weise eine angeblich für sich selbst stehen könnende Gewissheit (die im Grunde nur ein anderer Ausdruck für die Wirkung ist, die Identität als solche im Subjekt hervorruft), also das, wie Wittgenstein sagen würde: *Gefühl* absoluter Sicherheit, das für die Erkenntnis von Naturgesetzen in gewisser Weise ja nicht ganz ohne Berechtigung ist. Unterschlagen wird, und das passiert auch vielen Naturwissenschaftlern sehr oft, das Induktionsproblem: Denn auf dem Papier lässt sich alles mögliche exakt konstruieren; es ist wertlos, wenn es sich nicht im Experiment bestätigen – beziehungsweise als Ware reproduzieren – lässt. Die Frage, ob das wie immer Konstruierte auch vernünftig ist, wird dabei allseits natürlich gar nicht erst gestellt.
Obwohl auf den Praxisbegriff wegen seiner zentralen Bedeutung für diese gesellschaftliche Synthesis noch gesondert einzugehen sein wird, darf hier der Hinweis nicht fehlen, dass gerade er zu einem Fetisch avanciert

Es gibt jedoch einen Indikator, der den Unterschied dieser ideell bedingten Rationalisierung von der originär ökonomischen, materiell bedingten Rationalität erfasst: letztere lässt sich exakt messen, bei ersterer scheitert jeder Versuch, sie exakt zu messen, an ihren qualitativ-subjektiven Implikationen. So sehr die Subjekte sich auch darum bemühen, Maße für ihre ideelle Gedankenwelt zu entwickeln, indem sie Alles und Jedes in allen möglichen Formen quantifizieren,[84] es existieren schlichtweg keine objektiven Messverfahren (und -einheiten), auf welche sie zurückgreifen könnten, um die Geltung ihrer Maßstäbe auszuweisen.[85] Befriedigung kann sich nur im Subjektiven einstellen, an einem Ort also, wo jedes Anlegen eines quantifizierenden Maßes willkürlich ist, da in ihm der Satz der Identität keine Grundlage vorfindet, sondern nur in ihn projiziert werden kann. Um solche Projektionen handelt es sich etwa bei dem Überlegenheitsgefühl, das sich allgemein einstellt, wenn Deutschland Fußballweltmeister geworden ist, bei der allseitigen Freude, wenn die Partei, die man gewählt hat, auch an die Regierung gelangt ist, bei der Bestätigung, die jedermann in sich verspürt, wenn er vom Chef gelobt wird. Denn diese emotionalen Aufwallungen stehen allein für sich selbst und sind, warenförmig idealisiert und quantifiziert, nichts als Ausdruck der Vernunftwidrigkeit des ökonomischen Ganzen. Solcherart psychischer ‚Mehrwert'[86] lässt sich, rationalisiert, der betriebswirtschaftlichen Logik, an der auch alle Politik sich ausrichtet, zwar umstandslos subsumieren und diese Subsumtion erfolgt allgegenwärtig, erreicht aber die Basis nicht, auf der diese Logik sich konstituiert.

Rationalisierungen verdecken das Entscheidende, das auch der eingefleischteste Rationalist nicht offen zu legen bereit ist, denn das würde von ihm verlangen zuzugeben, dass es, auf der Basis der existierenden Ökonomie, unmöglich ist, die technisch längst

ist vor allem auch insofern, als in ihm die rationale Form des Argumentierens sich geradezu prototypisch mit allem vereinigt, das als mit sich selbst identischer Inhalt auch nur im Entferntesten identifizierbar ist.

84 Legion bekanntlich die sozialwissenschaftlichen und psychologischen Methoden, quantifizierbare Maßstäbe für Befriedigung, Zufriedenheit, Glück, Schönheit usw. zu entwickeln. Für jede innerliche Regung gibt es Tests, die sie in irgendein Ranking überführt (wie dies etwa schon in angeblich so harmlosen Fragen wie der nach einer Lieblingsfarbe zum Ausdruck kommt). Egal, was zur Debatte steht: es wird unterschieden zumindest entweder zwischen primär und sekundär oder schlimm und weniger schlimm. (Das geht so weit, dass man auch unter Nationalsozialisten oder sonstigen Antisemiten glaubt Anständige entdecken zu können, die weniger schlimm wären als die Exzessiven, siehe dazu ebenfalls den oben schon erwähnten Beitrag von Leo Elser in diesem Heft.) Dass dort, wo rationale Messverfahren gar nichts zu suchen haben, Qualitätsurteile sich dennoch nicht aus subjektiven Befindlichkeiten, sondern aus objektivierbaren Kriterien zu ergeben hätten (hier wäre natürlich etwa sowohl Adornos ästhetischer Theorie als auch, in gewisser Weise, Hegels Maßbegriff zu folgen), wird, und das stellt tatsächlich einen Niedergang des Denkens seit Beginn der Aufklärung dar, noch nicht einmal mehr als Problem gesehen.

85 Die Entfaltung *vernünftiger* Kriterien, die Wahrheit – verstanden als in einem bestimmten metaphysischen Raum befindlich, der die empirisch-logischen Datenerhebungsverfahren transzendiert – ermitteln könnten, wird vom Rationalismus ja prinzipiell als dogmatisch oder totalitär denunziert. (Wobei, um hier nicht in den Verdacht zu geraten, der existentialontologischen Rationalitäts- und Technikkritik dann doch noch auf den Leim zu gehen, ausdrücklich betont werden soll, dass es auf gar keinen Fall um eine Überwindung des abendländisch-westlichen Vernunft- noch Rationalitätsbegriffes geht, sondern im Gegenteil: um deren begriffslogische, was natürlich heißt: universalistische Bestimmungen und deren Kritik, was etwas ganz anderes heißt als deren Dekonstruktion.)

86 Ein Begriff, der in den ökonomischen Wissenschaften mittlerweile Mode geworden ist. Das damit Angesprochene sollte allerdings ernst genommen werden: wenn auch nur auf der Basis der Massenpsychologie Freuds. Und nicht zuletzt wäre hier über die Angst zu reden, die sich einstellt, wenn man eine Identität mit anderen Bestimmungen auflädt als denjenigen, die in der Community, der man sich zugehörig fühlt, gängig sind.

vorhandenen Möglichkeiten zur Produktion der für die Reproduktion des Leibes aller Lebenden notwendigen Güter[87] zu realisieren. Ersterem, also den Rationalisierungen der Rationalisten (die das materiell Mögliche in fatal idealistischer Konsequenz für unmöglich – beziehungsweise Verschlimmerung des Bestehenden – erklären müssen), ist kaum beizukommen. Letzteres jedoch, nämlich dass Möglichkeit und Wirklichkeit weit auseinanderfallen, lässt sich objektiv-rational messen und die Gründe dafür lassen sich ermitteln, ohne zu rationalisieren – sobald wir wissen, was es mit dem Kapital ökonomisch auf sich hat.

87 Die Frage, um welche ‚Güter' es sich dabei handelt, darf zu ihrer Beantwortung, auch das kann man nicht oft genug wiederholen, unter keinen Umständen einem Souverän, welchem auch immer, überlassen bleiben. Sie kann nur von der Vernunft, und dem ihr implizierten kategorischen Imperativ im Sinne von Marx und Adorno (siehe dazu Dahlmann: Freiheit und Souveränität, wie Anm. 20, S. 381 ff.) einer Antwort zugeführt werden.

Martin Dornis

Sigmund Freuds biologischer Materialismus

Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Natur und naturhafter Gesellschaft in der Psychoanalyse

I

Die Psychoanalyse thematisiert sowohl den Gegensatz als auch die Einheit von Natur und Gesellschaft. Gerade deshalb wird Freuds Lehre allerdings häufig vorgeworfen, den Menschen auf ein reines Triebwesen zu reduzieren: Sigmund Freud habe ‚die Gesellschaft vergessen', seine Lehre sei daher soziologisch zu ergänzen beziehungsweise er habe mit seiner Trieblehre die Gesellschaft naturalisiert, während er doch des naturhaften Charakters der Gesellschaft im Individuum inne wird. In seiner Kritik an der psychoanalytischen Revision à la Karen Horney, Erich Fromm oder Erik E. Erikson betont Theodor W. Adorno, dass es sich beim Individuum selbst bereits um eine durch und durch gesellschaftliche Kategorie[1] handelt und dass Freud gerade deshalb der Gesellschaft gerecht wird, weil er sich aufs Individuum konzentriert.

Damit ist aber die entscheidende Frage noch nicht formuliert, wie eine derartige Einheit zu konzipieren ist. Die These, dass der Mensch nicht biologisch, sondern gesellschaftlich bestimmt sei, kommt soziologisch denkenden Menschen, namentlich linken, oft allzu leicht über die Lippen. Sie verkennen, dass er als *gesellschaftliches* vielmehr ein *nicht* gesellschaftliches und *als natürliches* gerade ein *nicht natürliches* Wesen, beziehungsweise als gesellschaftliches ein natürliches und als natürliches ein gesellschaftliches ist. Das weist tief in Probleme einer Linken hinein, die, wenn schon nicht den Staat über das Individuum und sein privates Interesse, so doch das Kollektiv über den Einzelnen stellt, eine Veränderbarkeit der Gesellschaft um jeden Preis propagiert und der jeder Verweis auf die Natur, gar die des Menschen, nichts als ein biologistischer Graus ist. So wird betont, der Mensch sei nach Marx ein „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse" – wo doch bei diesem an besagter Stelle die Rede davon ist, er sei viel-

1 Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 27.

mehr „in seiner Wirklichkeit“[2] ein derartiges Ensemble, was etwas durchaus anderes ist. Namentlich der Trieb steht dabei als angeblich biologistisches Relikt im Kreuzfeuer der Kritik. Der Gedanke, die Individuen könnten auch entgegen dem Wahngebilde eines freien Willens getrieben sein, ist ihnen schier abscheulich.

Den Begriff des Triebes aus Freuds Lehre zu eliminieren, bedeutet, dessen Lehre ihrer gesellschaftskritischen Intention, damit ihrer Wahrheit zu berauben. Weder was natürlich, noch was gesellschaftlich am Menschen ist, lässt sich dann noch begrifflich fassen.

Der Begründer der Psychoanalyse verstand den Menschen als Teil einer Natur, die ihn selbst umfasst. Goethes Naturfragment regte, neben den Schriften von Darwin, Freud dazu an, sich dem Studium der Medizin zu widmen. Gunnar Brandel betont in seinem exzellenten Heft *Sigmund Freud - Kind seiner Zeit*, dass, lange bevor Freud die psychoanalytische Lehre zu konzipieren begann, er weiterhin vom geistigen Klima des Jugendstils, der physiologischen Romantik und dem literarischen ‚Durchbruchsradikalismus‘ (August Strindberg, Henryk Ibsen, Emile Zola, Arthur Schnitzler) bestimmt war, einer Strömung, die sich naturalistisch orientierte, die sexuellen *und* sozialen Verhältnisse thematisierte, sozialkritisch *und* individualistisch agierte.[3]

Ausgehend von dieser Prägung ist das grundlegende Freudsche Denken bereits im *Entwurf einer Psychologie* (1895) und der *Traumdeutung* (1899) versammelt (also: bevor von Vatermord, Ödipuskomplex, Ich, Es und Über-Ich ausdrücklich die Rede ist): die Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten psychischen Inhalten, der psychogenetische Gedanke, die symbolische Deutung von Träumen und Krankheiten, die Vorrangstellung des Sexuellen, die therapeutische Bedeutung des Bewusstseins, all diese Ideen wurden bereits im literarischen Durchbruchsradikalismus propagiert.

Folgende Ausführungen sollen zeigen, dass die gesellschaftliche Thematik in Freuds biologisch-materialistischem Konzept bereits enthalten ist. Sie folgen dabei Freuds Grundsatz, demgemäß sich „die Psychoanalyse immer noch am besten“ begreifen ließe, „wenn man ihre Entstehung und Entwicklung verfolgt“.[4] Zur Debatte steht dabei das Verhältnis von gesellschaftlicher Natur und naturhaft agierender Gesellschaft, die Stellung der Psychoanalyse zur Kritik der politischen Ökonomie und zum historischen Materialismus. Welche Bedeutung der Freudschen Lehre innerhalb einer kritischen Theorie der Gesellschaft, namentlich der Kritik des Identitätsprinzips als „Urform der Ideologie“[5] zukommt, wird im letzten Abschnitt des Textes diskutiert.

2 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin 1956 ff. Bd. 3, S. 534.

3 Gunnar Brandel: Sigmund Freud – Kind seiner Zeit. München 1976; vgl. Materialismus und Subjektivität. Ein Gespräch zwischen Alfred Schmidt und Bernhard Görlich. In: Bernhard Görlich u. a. (Hg.): Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik. Frankfurt am Main 1980, S. 265.

4 Sigmund Freud: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 13. Frankfurt am Main 1999, S. 211.

5 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 154.

II

Im *Entwurf* von 1895 ist Freud bestrebt, eine Psychologie auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage zu errichten, als deren basales Moment er psychische Prozesse als Zustände materieller Teilchen bestimmt.[6] Hier lässt sich bereits physiologisch zeigen, dass der Mensch durch den Einbruch der Gesellschaft ins Individuum auch aus der Natur heraustritt. Als erste tragende Säule seiner Konzeption nennt Freud „die quantitative Auffassung"[7], was meint: Neuronen sind prinzipiell träge und streben deshalb danach, ihre quantitative Besetzung abzugeben.[8] Dieses grundlegende Prinzip der „Neuronenträgheit" sei jedoch von Anbeginn durchbrochen von einem gegenläufigen Prinzip, das durch die Wirkung äußerer Reize hervorgerufen wird: die „Not des Lebens"[9] zwingt dazu, psychische Quantität nicht abzugeben, sondern auch aufzuspeichern.

Die primäre Funktion der Abgabe von psychischer Quantität wird durch „Kontaktschranken"[10] in den „Bahnungen"[11] zwischen den Neuronen durchkreuzt. Diese bilden sich in Auseinandersetzung mit der äußeren Realität heraus und begründen einen sekundären Vorgang. Mittels dieser Kontaktschranken wird es möglich, Quantität aufzuspeichern; sie ermöglichen so das Gedächtnis als basales Moment einer jeden Psychologie.

Der Einbruch von Schmerz führte zu dieser Umorganisation[12], so Freud. Die Radikalität dieser Position kann nicht überschätzt werden. Sie bedeutet, dass der Mensch dann und nur dann Mensch ist, wenn die ursprüngliche biologische Funktion seines Neuronensystems gebrochen wird. Der Mensch ist somit sich selbst entgegentretende Natur. Nichts anderes ist hier von Freud auf neurologischer, naturwissenschaftlicher Basis formuliert. Ein fundamentaler Einbruch aus der Außenwelt sorgt also für eine vollständige Umorganisation im Menschen.

In der *Traumdeutung* von 1899 (veröffentlicht 1900) baut Freud die im *Entwurf* entwickelte Konzeption aus, gibt dabei aber die physiologische Argumentation weitgehend auf. Als wissenschaftlich ungesichert verworfen, bleibt sie jedoch entscheidend für die Denkweise Freuds. Er wird sie zudem im Kontext der Entfaltung des Todestriebes 1921 erneut aufnehmen.

Das Gedächtnis diskutiert Freud als Funktion einer „Erinnerungsspur": „Von den Wahrnehmungen, die an uns herankommen, verbleibt in unserem psychischen Apparat eine Spur, die wir ‚Erinnerungsspur' heißen können"[13]. Sie bildet sich heraus, indem an den Elementen des Systems bleibende Veränderungen hinterlassen werden. Der

6 Sigmund Freud: Entwurf einer Psychologie. Gesammelte Werke. Nachtragsband. Frankfurt am Main 1999, S. 388.
7 Ebd.
8 Ebd.
9 Ebd. S. 306.
10 Ebd. S. 307.
11 Ebd. S. 309.
12 Ebd. S. 315.
13 Sigmund Freud: Die Traumdeutung. Gesammelte Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main 1999, S. 514 f.

Charakter eines Menschen beruht auf den Erinnerungsspuren dieser abgespeicherten Eindrücke – und zwar vor allem auf jenen der frühesten Kindheit, namentlich den sexuellen, deren also, denen wir uns nicht bewusst sind.[14]

Beim Traum handelt es sich um eine Regression[15], bei der sich im Schlaf, typischerweise beginnend mit dem „Verschluß der verschließbaren Sinnesorgane"[16] die Richtung des Flusses psychischer Energie im Apparat verkehrt: „Wir heißen es Regression, wenn sich im Traum die Vorstellung in das sinnliche Bild rückverwandelt, aus dem es einmal hervorgegangen ist"[17], weshalb der Traum Erinnerung aus der Geschichte der Menschheit in sich bewahrt: „nach Nietzsche steckt im Traum ein uraltes Stück Menschentum"[18]. Die Träume eröffnen somit einen Zugang zur Menschheitsgeschichte, sie zeigen, dass physische und psychische Realität nicht immer als voneinander geschieden erlebt wurden, dass die Menschen einst von den Prozessen des Primärvorgangs beherrscht waren, dass Wunscherfüllung durch Wahrnehmungsidentität hergestellt wurde. All das ist erst über die Menschheit hereingebrochen und davon leisten die Träume eines jeden Menschen Nacht für Nacht Zeugnis.

Wahrnehmungsidentität herzustellen ist die erste psychische Tätigkeit. Die mit der ersten durch fremde Hilfe erfolgte Befriedigung primärer Bedürfnisse des Säuglings verbundene Wahrnehmung wird hierbei von diesem halluzinatorisch wiederholt: „Die erste psychische Tätigkeit zielt also auf eine Wahrnehmungsidentität, nämlich auf der Wiederholung jener Wahrnehmung, welche mit der Befriedigung des Bedürfnisses verknüpft ist."[19] Sie generiert überhaupt erst die Wünsche.

Erst eine bittere Lebenserfahrung modifizierte diese primitive Denktätigkeit zu einer komplizierteren und zweckmäßigeren, für das physische Überleben des Individuums dienlichen. Dazu muss jedoch erst die volle Regression gestoppt werden: die Realitätsprüfung wird eingesetzt, in späterer Formulierung: das Lust- durch das Realitätsprinzip ersetzt. Nötig ist dazu, den Fluss energetischer Besetzung im psychischen Apparat zu hemmen. Dazu wird ein zweites psychisches System – eines mit Zugang zu den Bewegungsorganen – eingerichtet. Dennoch bleibt diese Verfahrensweise immer nur ein durch Erfahrung notwendig gewordener Umweg zur Wunscherfüllung – es ist dies nur ein Ersatz des halluzinatorischen Wunsches.[20]

Das Denken zielt also stets auf Identität. Es gründet auf der einstigen halluzinatorischen Herstellung von Wahrnehmungsidentität, es schlug nur einen Umweg ein, bleibt jedoch stets an das Identitätsprinzip gebunden. Der zwischen der Realität und den Bedürfnissen bestehende Abgrund wird also zunächst halluzinatorisch, nach Einrichtung des zweiten Systems aber durch Denken und Handeln überwunden, wozu freilich

14 Ebd. S. 516.
15 Ebd. S. 518.
16 Freud: Entwurf (wie Anm. 6), S. 432.
17 Freud: Traumdeutung (wie Anm. 13), S. 519.
18 Ebd. S. 524.
19 Ebd. S. 539.
20 Ebd. S. 539 f.

die unabhängige Existenz der äußeren Welt anzuerkennen ist. Alles Denken, alles Handeln, das auf dem Anerkennen einer unabhängigen äußeren Realität basiert, ist somit psychoanalytisch gedacht nur ein letztlich fader Ersatz für die halluzinatorische Verschmelzung, die den psychologischen Urgrund alles differenzierenden Denkens und Handelns abgibt. Hier handelt es sich um einen psychischen Umsturz, der seinesgleichen in der Natur nicht finden kann, der aber darauf basiert, dass der Mensch Teil der Natur ist. Im Traum ist die primitivere Denktätigkeit aufbewahrt. Er zeigt uns noch die einst verlassene Weise des Denkens und stellt deshalb „ein Stück des überwundenen Kinderseelenlebens“[21] dar. Die Traumdeutung ist für Freud daher „*die via regia zur Kenntnis des Unbewußten*“.[22]

Mit der Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Denkidentität ist eine zweite zwischen Primär- und Sekundärvorgang eng verbunden, sie bedingen sich wechselseitig, die eine ist die Grundlage der anderen: Der Wunsch ist zunächst eine von Unlust ausgehende und auf Lust gerichtete Strömung im psychischen Apparat, der durch nichts anderes als durch Wünsche in Bewegung gesetzt werden kann. Das zweite psychische System verhindert, dass die Erinnerungsbesetzung zur Wahrnehmung vordringt und von dort aus psychische Kräfte bindet. Dieses derart eingerichtete System leitet die vom Bedürfnisreiz ausgehende Erregung auf einen Umweg, auf dem es mittels Beherrschung der Motilität möglich wird, die Außenwelt gezielt zu verändern und so schließlich auf diese Weise die wirkliche Wahrnehmung des gewünschten Objektes durch Veränderung der äußeren Realität erfolgen zu lassen.

Das zweite System kann eine Vorstellung aber nur dann besetzen, wenn es eine von dieser ausgehende Unlustentwicklung zu hemmen in der Lage ist. Während der Primärvorgang danach strebt, Erregung abzuführen, um mittels der derart gesammelten Erregungsgröße eine Wahrnehmungsidentität herzustellen, bricht der Sekundärvorgang mit dieser Verfahrensweise und erzeugt eine Denkidentität. Deshalb ist das gesamte Denken „*nur ein Umweg von der als Zielvorstellung genommenen Befriedigungserinnerung bis zur identischen Besetzung derselben Erinnerung*“[23]. Alles Denken zielt auf Identität, muss aber anerkennen, dass es sie niemals vollständig erreichen kann, da es per se mit der äußeren Realität nicht identisch ist. Dies wird als Bedrohung und Zumutung empfunden. Neurose und Psychose reagieren darauf individuell und führen zu psychischem Leiden, verbunden mit einer Unfähigkeit, rational und instrumentell zu denken und zu handeln. Es gibt aber auch die Möglichkeit, die Identität wahnhaft herzustellen und dabei dennoch ‚realistisch‘ zu bleiben, was im letzten Teil dieses Textes diskutiert wird.

Beim Unbewussten, der „allgemeinste(n) Basis des psychischen Lebens“, handelt es sich um das wirklich Psychische, das uns genauso unbekannt wie Realität der Außenwelt[24] ist. Physische und psychische Realität sind laut Freud strikt zu unterscheiden: „Hat

21 Ebd. S. 540.
22 Ebd. S. 577.
23 Ebd. S. 571.
24 Ebd. S. 580.

man die unbewußten Wünsche, auf ihren letzten und wahrUsten Ausdruck gebracht, vor sich, so muß man wohl sagen, daß die *psychische* Realität eine besondere Existenzform ist, welche mit der *materiellen* Realität nicht verwechselt werden soll."[25] Zwischen beiden besteht ein letztlich nicht zu überbrückender Gegensatz, woraus die Bestrebungen resultieren, ihn zu überdecken, denn er löst immenses Leid aus: dem Menschen ist seine Welt und er selbst mitten darin zerrissen.

So seien hier grundlegende Annahmen des biologischen Materialismus Freuds versammelt: Der Schmerz bewirkt einen grundlegenden Umsturz, aus dem heraus die psychische Organisation entsteht. Im Zuge dessen bildet sich der psychische Apparat und auf seiner Grundlage das Ich. Wahrnehmungsidentität wird zu Denkidentität, der primäre zum sekundären Vorgang modifiziert, das Lust- durch das Realitätsprinzip durchkreuzt. Infantile sexuelle Erinnerungen werden verdrängt, tauchen in Träumen erneut, allerdings in vielfach entstellter Form wieder auf. Der Traum ist eine durch Regression entstehende Wunscherfüllung. Psychische und physische Realität stehen einander entgegen.

III

In *Jenseits des Lustprinzips* (1920) wird die psychoanalytische Lehre – unter dem Eindruck von Kriegsneurosen, an die Betreffende traumatisch fixiert bleiben – grundlegend revidiert. In dieser Schrift entwickelt Freud das Konzept des Todestriebes und greift in diesem Zusammenhang erstmals seit 25 Jahren wieder auf die im *Entwurf* entfaltete physiologische Argumentation zurück.

Bis dato galten der Psychoanalyse psychische Vorgänge als ausnahmslos vom Lustprinzip reguliert. Die traumatische Neurose[26] und gewisse, zumal dämonisch wirkende, Wiederholungszwänge verweisen jedoch auf ein „Jenseits des Lustprinzips"[27]. Ausdrücklich erwähnt Freud an dieser Stelle die Lebensgeschichte einer Frau, die sich in ihrem Leben dreimal verheiratete und jedes Mal kurz darauf ihren Mann zu Tode pflegen musste. Sie erlebte stets das gleiche sich wie von Geisterhand vollstreckende Schicksal.[28] Die Psychoanalyse entdeckt in dieser Zeit, dass viele Menschen von einem derartigen, zumindest ähnlichen, unbewussten Wiederholungszwang getrieben sind, den es zu brechen gilt.

Das Bewusstsein, so Freuds biologische Spekulation, ist die Leistung eines besonderen psychischen Systems, das an der Grenze zwischen Innen und Außen, der Außenwelt zugewandt, angesiedelt ist. Hier wird die Erregung bewusst, hinterlässt aber an dieser Stelle noch keine Erinnerungsspur.

25 Ebd. S. 587.
26 Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips. Gesammelte Werke. Bd. 3. Frankfurt am Main 1999, S. 222.
27 Ebd. S. 242.
28 Ebd. S. 232.

Den biologischen Organismus stellt sich Freud dieser naturhistorischen Spekulation zufolge zunächst als ein nur undifferenziertes Bläschen reizbarer lebender Substanz vor,[29] dessen Oberfläche sich mehr und mehr zu einem reizaufnehmenden Organ differenzierte. Diese Oberfläche wurde später zu einer Rinde modifiziert, die selbst keine weitere Veränderung mehr erleidet. An dieser konnte das Bewusstsein entstehen. Ein derartiger Reizschutz sei zwingend für das Überleben des Organismus notwendig. Die Sinnesorgane als naturhistorische Reste dieser Schicht tasten – Fühlern gleich – die Umwelt nach Reizen ab.[30]

Da sich vor dem Trieb nicht fliehen lässt und er auch als verdrängter wirksam bleibt, ist nach innen jeglicher Reizschutz unmöglich, woraus die Neigung entsteht, endogene Reize als von außen kommend zu behandeln – das Grundschema der Projektion.[31] In der traumatischen Neurose ist die äußere Reizschutzschicht durch Gewalteinwirkung durchbrochen worden. In ähnlicher Weise hat auch der fehlende Reizschutz nach Innen enorme triebökonomische Bedeutung: Er gibt Anlass zu Störungen, die denen der traumatischen Neurosen frappierend ähnlich sind.

Den beobachteten dämonischen Wiederholungszwang im seelischen Leben erklärt Freud durch den Drang des Triebes zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes. Die bisherige Annahme von Trieben als revolutionärem, fortschrittsgerichtetem Konzept ist damit über Bord geworfen: vielmehr werden nun die Triebe als Ausdruck des konservativen Charakters aller lebenden Substanz[32] angesehen. Ziel alles Lebens ist daher der Tod.[33]

Was die Triebe betrifft, so werden sie unter dem Einfluss der drei großen psychischen Gegensätze (Lust/Unlust, Aktivität/Passivität, Subjekt/Objekt) geformt und dabei bestimmten Schicksalen, den Triebschicksalen, unterworfen. Der scheinbar natürliche Trieb ist also für Freud stets gesellschaftlich gefasst. Es gibt somit in der Psychoanalyse keinen irgendwie echten, ursprünglichen, unverfälschten Trieb, sondern stets nur die Erscheinung des Triebes in Form des Triebschicksals. Hier besteht eine Parallele zum scheinbar fernstehenden Hegel: „Das Wesen muss erscheinen" – es „ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung"[34]. In *Jenseits des Lustprinzips* ist nun triebtheoretisch der frühere Sexualtrieb zum Lebenstrieb gewandelt, der jetzt als Gegensatz zum Todestrieb wirkt. Freud entfaltet hier erneut ein dualistisches Triebkonzept[35], eines, das auf dem

29 Ebd. S. 236.
30 Ebd. S. 237.
31 Ebd. S. 238.
32 Ebd. S. 246.
33 Ebd. S. 248.
34 G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hamburg 1991, S. 134.
35 Freud argumentierte in seiner Triebtheorie bereits in deren erster Phase – etwa 1905 – streng dualistisch und unterschied zwischen Sexualtrieben und Ichtrieben (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*). Diese Unterscheidung wurde später – 1914 – partiell zurückgenommen, als er entdeckte, dass ein Teil der Ichtriebe narzisstisch auf das Ich gerichtet, selbst libidinösen Charakters ist. Das Ich erscheint hier als ein Reservoir der Libido, aus dem sie immer wieder ausgesendet und wieder zurückgezogen werden kann (*Zur Einführung des Narzissmus*). In *Jenseits des Lustprinzips* wird 1920

Gegensatz von Lebens- und Todestrieben basiert. Auch die Lebenstriebe sichern letztlich nur den Weg des Organismus zum Tode ab, indem sie erstreben, dass jedes Wesen wirklich nur *eigenen* Todes stirbt. Die Psychoanalyse sei damit „unversehens eingelaufen in den Hafen der Philosophie Schopenhauers“[36], die den Tod als das Ziel des Lebens ansieht.

Im Leben wirke so etwas wie ein Zauderrhythmus, der Herings Theorie vom Gegensatz zwischen aufbauenden und zersetzenden Prozessen in der Biologie, Assimilation und Dissimilation entspreche.[37] Den Lebenstrieb selbst erklärt Freud aus dem Zerreißen der lebenden Substanz in kleine Partikel, das sich naturhistorisch irgendwann im Zuge der Evolution des Lebens vollzogen haben könnte, und die Partikel selbst strebten seitdem wieder nach ihrer Verschmelzung. Er rekurriert hier auf Platon, der mythisch von der einstigen Existenz eines Mischwesens aus Mann und Frau spricht, das in zwei Hälften gesplittet wurde.

Der Masochismus sei – im Gegensatz zu dem, was Freud in *Triebe und Triebschicksale* formulierte – nicht mehr als ein zum Ich zurückgewendeter Sadismus bestimmbar, sondern als im Ich selbst wirkende Tendenz denkbar. Die Liebe steht nunmehr stets in Einheit mit dem Hass, je und je mischen sich Liebes- und Todestrieb. Freud spricht von „Triebmischung“, denn ohne eine gute Portion Hass und Aggression in der Liebe wäre kein Sexualakt möglich.[38]

Der Todestrieb kann wiederum am Objekt erscheinen; Freud erwähnt hier ausdrücklich die männliche Bemächtigung der Frau im sexuellen Übergriff, in der Vergewaltigung. Der ursprünglich gegen das Ich gerichtete Todestrieb wird dann aufs äußere Objekt gerichtet und damit von sich selbst abgespalten. Aggression, Hass und Zerstörung erweisen sich dergestalt als abwehrende Reaktionsweisen des Subjekts, um seine innere Einheit zu erhalten und den Todestrieb davon abzuhalten, sich am Ich selbst auszutoben. Sadismus sowie Hass auf Frau und Natur (die dann als das Objekt per se auftreten) werden auf diese Weise als verschobene Äußerungen des Todestriebes deutlich. Freuds Revidierung der psychoanalytischen Grundannahmen setzt das Individuum in einen noch schärferen Gegensatz zur Gesellschaft, was besonders deutlich in den gesellschaftstheoretischen Schriften zum Ausdruck kommt, in denen das Konzept seine Erweiterung findet.

So bestimmt Freud den Krieg in *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* als Resultat des nach außen gewendeten Todestriebes: Aggression und Destruktion sind damit die triebtheoretische Basis der Gräuel der Kriege. Die im Krieg sich zeigende Brutalität des Einzelnen löst laut Freud drei zentrale Ent-Täuschungen des Krieges aus: Es wurde

auf Grundlage der Unterscheidung von Lebens- und Todestrieb erneut ein dualistisches Triebmodell konzipiert.

36 Freud: Jenseits des Lustprinzips (wie Anm. 26), S. 259.
37 Ebd. S. 258.
38 Ebd. S. 263.

erstens erkannt, dass aggressive Strebungen stets gewaltvoll niedergehalten werden müssen und jederzeit erneut zum Vorschein kommen können. In der chauvinistischen Hetze und Vaterländerei fiel zweitens in Kriegszeiten besonders drastisch der intellektuelle Verfall auf. Der Intellekt gab zu erkennen, dass es sich bei ihm nicht um die autonome Macht handelt, die er zu sein in Anspruch nimmt, sondern es wurde deutlich, dass er von Leidenschaften und Gefühlen abhängt. Er erwies sich als gerade nicht frei, sondern als getrieben. Weiterhin wurde deutlich, dass die Zivilisation auf einer drastischen Einschränkung der Lebensäußerungen gründet. Das Leben erscheint in seiner zivilisierten Form als fade, arm an Reizeindrücken und Erlebnissen. Im Krieg wurden diese Lebensäußerungen erneut entfesselt, weshalb sich die Massen für ihn begeistern konnten und sich immer wieder für ihn begeistern werden. In einem weiteren Text *Warum Krieg?*, als Brief an Albert Einstein formuliert, der vorgeschlagen hatte, Kriege künftig durch internationale Rechtsverhältnisse einzudämmen, erwähnt Freud noch einen vierten Punkt: Recht und Gewalt erscheinen zwar in der heutigen Gesellschaft als Gegensätze, aber historisch handle es sich beim Recht um einen direkten Abkömmling der Unterwerfung und das zeige sich auch immer wieder drastisch. Das von den Liberalen hochgelobte Recht erweist sich der Psychoanalyse als Resultat physischer Unterwerfung und der Knebelung der Individuen. Daher sei es fragwürdig, dass sich Kriege ausgerechnet durch Ausweitung des Rechts verhindern lassen könnten.

Wie die Aggression gebändigt werden könne, ist daher die von Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* gestellte „Schicksalsfrage der Menschheit". Das Glück des Individuums wird auch in dieser Schrift schroff der Gesellschaft und ihren Ansprüchen entgegengestellt: Beide erweisen sich Freud als schlichtweg unvereinbar. Allen Vorstellungen von einer kommunistischen Gesellschaft erteilt er an dieser Stelle eine drastische Absage: eine solche könne letztlich nur zu einer verschärften Unterdrückung führen, da sie die aggressiven und egoistischen Triebäußerungen unterbinden müsse, um zu existieren. Eine derartige Veränderung der Gesellschaft müsse deshalb zwangsläufig in Massenmord und Verfolgung enden, wie sie in der Sowjetunion unter Stalin zu Freuds Zeit zu beobachten war. Die eingedämmten Aggressionen müssten dann anderweitig ausagiert werden.

Freuds Texte über Krieg, Tod und Kultur betreiben eine gründliche Desillusionierung der liberalen und sozialistischen Vorstellungen: er begreift das Gewissen als nach innen gerichtete Mordlust, das Recht als Abkömmling der direkten und nackten Gewalt, die Zivilisation als dünne Firnisschicht über einem Kessel brodelnder Triebe, das Leben als ungelebt, erstarrt und tot; den Intellekt als Anhängsel sexueller und aggressiver Gelüste. Darin besteht die pessimistische Wendung des späten Freud. Die triebtheoretische Grundlage dieser Wendung ist in *Jenseits des Lustprinzips* gelegt. Die gesellschaftstheoretischen Konsequenzen werden in Schriften wie *Warum Krieg?, Zeitgemäßes über Krieg und Tod* sowie im *Unbehagen in der Kultur* gezogen. In *Das Ich und das Es* reformuliert Freud schließlich auf dieser Grundlage sein Persönlichkeitsmodell. Materialistische

Gesellschaftskritik tut gut daran, derartige Kritik nicht als reaktionär und antikommunistisch zu verunglimpfen und stattdessen die von Freud hier eingebrachte Kritik in ihr Programm einzubinden. Freud setzte wohl auf die Liberalen, die das Individuum vor den Interessen der Gemeinschaft in Schutz nehmen sollten – aber diese haben auf ganzer Linie versagt. Freud verkannte, dass die kollektivistischen Zumutungen von der auf Kapital und Staat basierenden Gesellschaft höchstselbst ausgehen. Kommunistinnen und Kommunisten sollten sich nicht auf die Seite des Kollektivs gegen das Individuum stellen, sondern selbiges gegen das Kollektiv stärken.

Der Todestrieb erwies sich als das Verstörendste an der Psychoanalyse und wurde dementsprechend mehr oder weniger entsorgt. Freuds Einführung des Todestriebs fällt nicht hinter die aufklärende Intention des Autors zurück, keineswegs lässt er sich damit auf die Todessehnsucht der Reaktion ein, sondern reflektiert seismographisch auf gesellschaftliche Umbrüche. In der Wendung des späten Freud reflektiert die Aufklärung ein weiteres Mal auf sich selbst.

Im Sammelband *Mit Freud* wird dargelegt, dass der Todestrieb gesellschaftlich gefasst werden sollte: als „Begriff für die negative Tendenz des gesellschaftlichen Fortschritts“[39] oder als „psychoanalytische(r) Begriff für die negative Totalität“[40] beziehungsweise als eine Reaktionsweise, bei der es scheint, als würde der Tod plötzlich zum Zweck des Lebens, so wie die Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige oder das Prinzip der Souveränität, das diese Herrschaft verkörpert. Wenn Freud formuliert, dass „das Ziel alles Lebens … der Tod“ sei, so ist das nichts anderes als „der psychoanalytische Begriff dessen, was Marx mit dem Wert auf den Begriff gebracht hat“[41]: Auflösung alles Sinnlichen ins Nichts, denn im Warentausch erfolgt eine reale Abstraktion von allem Sinnlichen. Dennoch bleibt die Frage: kann es einen psychoanalytischen Begriff des Werts überhaupt geben? Diese Sichtweise enthält das Problem, dass der Todestrieb niemals jener der Gesellschaft, sondern immer nur der des Individuums sein kann, weil die Psychoanalyse immer nur als Lehre vom Individuum auftreten kann und zwar ausdrücklich auch dort, wo sie Sozialpsychologie betreibt.

39 Tjark Kunstreich: Dialektik der Homophobie. Adornos Angst vorm Männerbund als antifaschistisches Erkenntnisinteresse. In: Renate Göllner; Ljiljana Radonic (Hg.): Mit Freud. Psychoanalyse und Gesellschaftskritik. Freiburg 2007, S. 171.

40 Gerhard Scheit: Die Fähigkeit zu opfern. Psychoanalyse nach Auschwitz bei Mitscherlich und Lacan. In: Renate Göllner; Ljiljana Radonic (Hg.): Mit Freud. Psychoanalyse und Gesellschaftskritik. Freiburg 2007, S. 175.

41 Ebd.

IV

In den 1970er Jahren formulierten Autoren wie Alfred Lorenzer und Klaus Horn eine ‚materialistische Sozialpsychologie' auf Grundlage der Psychoanalyse und des Marxismus. Diese Strömung forderte dazu auf, den Begriff des Triebes ernst zu nehmen und ihn nicht als biologistisches Relikt zu entsorgen: Lorenzer betont, dass bei der Analyse zwischen objektiven und subjektiven Strukturen methodisch zu differenzieren sei. Der objektiven Analyse von Marx könne die subjektive Freuds nicht einfach hinzuaddiert werden.[42] Sich auf die strukturalistische Marx-Relektüre Althussers beziehend spricht Lorenzer von einem „*Antihumanismus*" bei Marx, der die Frage nach einer „*anderen Methode*"[43], die auf die subjektive Struktur zielt, geradezu provoziert hätte. Ein Begriff der einen Lehre darf auf die andere nicht übertragen werden. Was den Freudschen Biologismus betrifft, so stellt Lorenzer zu Recht die Frage, was an ihm wahr sei, anstatt ihn zu verbannen. Der Begriff des Triebes deckt auf, dass alles Erleben einen sinnlich-körperlichen Kern aufweist, aber zugleich verschiebt er die Gründe dieses Erlebens in die menschliche Urzeit.

Zwecks Entfaltung einer Theorie der objektiv bedingten Subjektbildung untersucht Freud die gesellschaftlich erzeugte Triebstruktur.[44] Was bei ihm als ewig und schicksalshaft erscheint, soll als Resultat gesellschaftlicher Prozesse kenntlich gemacht werden. Dabei verkennt Lorenzer, dass diese Prozesse bei Freud mitunter aus guten Gründen als objektiv und schicksalhaft erscheinen. Lorenzer ist bestrebt, Angst und Leiden anstatt auf unentrinnbare und ewige, auf „gegenwärtige" und „veränderliche" Strukturen[45] zurückzuführen und diese dabei dennoch als triebhaft aufzufassen. Aber diese Probleme sind nicht nur gegenwärtig und veränderlich, sondern aktuell tatsächlich *nicht* veränderlich. Lorenzers Ansatz mystifiziert stärker als der Freuds. Die orthodoxe Psychoanalyse wird den durchschlagenden gesellschaftlichen Veränderungen in der spätkapitalistischen Gesellschaft besser gerecht als die auf Gegenwärtigkeit und Veränderung getrimmte Sozialpsychologie Lorenzers. So erweist sich dieser Ansatz paradoxerweise als viel weniger gesellschaftlich als der biologische Materialismus Freuds. Lorenzer hätte fragen müssen, warum etwas bei Freud als schicksalhaft erscheint, was bei Marx noch als gesellschaftlich und veränderlich auftritt.

Den Gegensatz von Eros und Todestrieb fasst Lorenzer durchaus treffend als Ausdruck einer „Grundspannung in der menschlichen Subjektivität"[46]. Aber der Trieb müsse dabei als gesellschaftlich bestimmt werden, seine Inhalte sind gesellschaftliche Spielformen. Man darf also, so Lorenzers Forderung, nicht von archaischen Trieben

42 Alfred Lorenzer: Die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Ein Gespräch mit Bernhard Görlich. In: Bernhard Görlich u. a. (Hg.): Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik. Frankfurt am Main 1980, S. 305.

43 Ebd. S. 303.

44 Ebd. S. 324.

45 Ebd. S. 312.

46 Ebd. S. 313.

ausgehen, sondern diese vielmehr stets aus den konkreten Interaktionen der Kindheit heraus erklären. Mit Adorno ist aber vielmehr von einem Einbrechen der Gesellschaft in den Körper, der zu „Schocks" führt, anstatt von Sozialisation zu sprechen: „Die Zufügung dieser Narben [durch jene „Schocks"] ist eigentlich die Form, in der sich die Gesellschaft im Individuum durchsetzt."[47] Lorenzers Konzept der Sozialisation ist dazu angetan, den Druck des Ganzen auf den Einzelnen zu verschleiern.

Zwar sei, so Lorenzer, Freuds Insistieren auf dem naturhaften Charakter des Empfundenen zu verteidigen, aber es dürfe nicht vergessen werden, dass Natur selbst nicht von Gesellschaft abtrennbar sei, woraus der gesellschaftliche Charakter der Natur und der natürliche Charakter der Gesellschaft entspringe. Keine Frage. Aber beide gehen nicht nur nicht ineinander auf, sondern widersprechen sich zugleich auch schroff.

Auch Lorenzers Begriff der *Interaktionsform* soll verdeutlichen, dass der Trieb selbst schon gesellschaftlich produziert ist, er als ein Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen Natur und gesellschaftlicher Praxis zu verstehen sei. Lorenzer versucht, den Trieb als „Gefüge von Interaktionsformen"[48] zu fassen, womit die Natur aus dem Trieb herausdefiniert ist und nur noch als ein Niederschlag sozialer Interaktionen auftritt.

Einen Gegensatz zwischen Anlage und Umwelt hält Lorenzer vor dem Hintergrund seiner ‚historisch-materialistischen Sozialisationstheorie' für nicht mehr relevant. Vielmehr schlage sich im Menschen selbst Gesellschaftliches körperlich nieder. Die Sexualität sei dabei genau jene reale Einheit von Natur und Gesellschaft.[49] Lorenzer verkennt auch hier die Nichtidentität beider. Gerade an der Sexualität zeigt sich, dass Natur und Gesellschaft auseinanderklaffen und gewaltförmig zusammengepresst werden müssen.

Bei Alfred Schmidt als Vertreter jener orthodoxen an Horkheimer, Adorno und Marcuse orientierten Leseweise der Psychoanalyse, der sich auch dieser Aufsatz verpflichtet weiß, würde, Lorenzer zufolge, der Gegensatz von Natur und Gesellschaft überbetont[50] – im Unbewussten aber sei dieser Gegensatz bereits aufgehoben, da es selbst schon gesellschaftliche Natur darstellt. Im Gegensatz zu den Annahmen von Schmidt verkörpere das Es nicht die Natur und das Ich beziehungsweise Über-Ich nicht die Gesellschaft, vielmehr treten nirgends in diesen Instanzen Natur und Gesellschaft auseinander. Dem ist entgegenzuhalten, dass das Es sehr wohl Natur verkörpert und gleichzeitig in sich den Gegensatz von Natur und Gesellschaft darstellt. Obwohl und gerade weil sich Natur und Gesellschaft als gesellschaftliche Natur und naturhafte Gesellschaft gegenübertreten, stehen sie sich als Natur und Gesellschaft entgegen. Der Gegensatz darf nicht in eine Einheit aufgelöst werden. Gegen Lorenzers Argumentation ist anzuführen, dass Natur und Gesellschaft in den psychischen Instanzen nicht nur zusammenfallen, sondern auch auseinanderfallen und das Es in diesem Zerfallen wirklich die Natur ausdrückt.

47 Adorno: Die revidierte Psychoanalyse (wie Anm. 1), S. 24.
48 Lorenzer: Die Sozialität (wie Anm. 42), S. 331.
49 Ebd. S. 325.
50 Ebd. S. 346.

Auch bei Lorenzers Schüler Siegfried Zepf ergibt sich eine „wirklich wirksame Bedürfnisstruktur eines Menschen erst aus den gesellschaftlichen Verhältnissen“[51]. Die sexuellen Triebbedürfnisse drücken bei Zepf repräsentierte und verinnerlichte Erfahrung aus. Bereits mit der Geburt beginne die „Praxis eingeübter Interaktionsformen“, durch die im Kind ein „inneres Modell“ entstehe, was Freud die „Erinnerungsspur“ nennt. Das sich aus diesen Interaktionsformen herausbildende materielle Substrat nennt Zepf das *Interaktions-Engramm*, die im Zentralnervensystem hinterlassene Spur der Reizeindrücke, die neurophysiologische Niederschrift der empfangenen Reize. Subjektivität ist für Zepf nicht „ahistorisch festgelegt“, sondern sozialisatorisch entstanden.

Zepf versteht seine Theorie als Radikalisierung der Freudschen These, nach der der Charakter auf den heftigsten, den frühkindlichen „Erinnerungsspuren unserer Eindrücke“ beruht. Aber radikalisiert er wirklich? Die angebliche Radikalisierung erweist sich als fulminanter Rückfall hinter die Einsichten der Psychoanalyse. Die Einmaligkeit jedes Subjekts wird bereits, so Zepf, in den ersten Ansätzen „im System der registrierten Interaktionen“ zwischen Mutter und Kind verankert. Bei diesen Interaktionen steht die Triebaktivität an erster Stelle, wobei das Subjekt und die sexuellen Triebbedürfnisse selbst erst aus den Interaktionen resultieren. Die Kategorien der Interaktion und der Interaktionsform sind denen des Subjekts logisch vorgelagert. Aber damit sich das einzelne Subjekt aus Interaktionen bilden kann, muss ein transzendentales Subjekt vorgeordnet sein. Beim Subjekt handelt es sich um die gesellschaftliche Herrschaft über die Individuen, die ihnen je schon vorausgeht. Freud erklärt es mythisch, womit er der Wahrheit viel näher ist als jede Sozialisationstheorie. Bei Zepf hingegen wird das Subjekt aus der Perspektive des vereinzelten Individuums und seinen individuellen Interaktionen betrachtet. Die angeblich individualistische Sichtweise Freuds bringt den gesellschaftlichen Zusammenhang viel schärfer auf den Punkt.

Lorenzer, Zepf & Co konzipieren unter Rekurs auf physiologische Prozesse die Einheit von Natur und Gesellschaft. Zwar wird die Psychoanalyse nicht soziologisch ergänzt, dafür aber als Ganze soziologisiert. Der Trieb wird von der ‚materialistischen Sozialpsychologie‘ zwar als wirkmächtig anerkannt – dann aber doch soziologisch aufgelöst.

V

Alfred Schmidt bezeichnet die Konzeption von Freuds Lehre als regelrecht „impressionistisch“. Der Grund dafür besteht darin, dass sie starre Konturen verschwimmen lässt. Zu nennen ist hier an erster Stelle das Auflösen der strikten Scheide zwischen

51 Siegfried Zepf: Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre, Psychosomatik und Sozialpsychologie – Ein kritisches Lehrbuch. Gießen 2006, S. 39 – 44.

52 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 265.

Mensch und Tier. Der Mensch, so Freud, erhebe sich durchaus zu Unrecht über das Tier. Weiterhin sind hier zu nennen: die Auflösung der starren Grenze zwischen dem Physischen und dem Psychischen, dem Gesunden und dem Pathologischen, dem Bewusstsein und den unbewussten psychischen Prozessen. Schließlich wird der Trieb selbst als ein Grenzbegriff zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen eingeführt. Die Abtrennung des Menschen vom Tier setzt ein immenses Maß an Verdrängung animalischer Leidenschaften voraus, die dadurch aber keineswegs verschwunden sind, sondern stets aufs Neue niedergerungen werden müssen. Horkheimer und Adorno sprechen in diesem Kontext in der *Dialektik der Aufklärung* von einer „unterirdischen" Geschichte Europas als einer Geschichte des vom Menschen abgedrängten Animalischen, von dem kein Geschichtsbuch berichtet.[52]

Ein Blick auf die Geschichtsphilosophie Nietzsches erweist sich hier zur weiteren Diskussion des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft als hilfreich: diese tritt, wie Freuds frühe Ansätze, über die Entstehung des Gedächtnisses an das Problem heran. Bereits bei Freud ist dieses basal für die Herausbildung des Ichs. Bei Freud war es der Einbruch des Schmerzes, der die Möglichkeit verschiedener Bahnungen zwischen den Neuronen, damit der Umorganisation von der Wahrnehmungs- zur Denkidentität, vom Primär- zum Sekundärvorgang, der Ersetzung des Lust- durch das Realitätsprinzip die Bahn frei machte. Worin genau dieses Ereignis bestehen soll, das diesen Umbruch verursachte, blieb bei Freud im Dunkeln (er setzte später die Ödipusproblematik an diese Leerstelle, womit er die Nichterklärung durch eine Pseudoerklärung austauschte). Nietzsche formuliert: „Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss?" Das ist jedenfalls nicht so einfach, wie man denken sollte: „Wie prägt man diesem theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leibhaften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt?"[53] Das Gedächtnis erweist sich ihm als das Produkt eines Gewaltaktes, nicht eines letztlich doch mehr oder minder harmlosen Sozialisationsprozesses wie bei Lorenzer (und auch Freud selbst spricht namentlich im *Entwurf einer Psychologie*[54] diesbezüglich von einer naturgemäßen Entwicklung, einer biologischen Anpassung des psychischen Apparates an die äußeren Gegebenheiten etc.).

Das Herausformen des Gedächtnisses als Grundlage aller Psychologie, wie Freud es nennt, wird bei Nietzsche vorrangig durch das Schmerzerlebnis möglich: „Dies uralte Problem ist ... nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik. ‚Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, wehe zu tun, bleibt im Gedächtniss' ... Es gieng niemals ohne Blut, Martern und Opfer ab, wenn der Mensch es für nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen."[55]

53 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 5. München 1999, S. 295.

54 Freud: Entwurf (wie Anm. 6), S. 361.

55 Nietzsche: Zur Genealogie (wie Anm. 53), S. 295.

Der Mensch ist also nicht einfach ein Teil der Natur, sondern vielmehr sowohl dies als auch ein gewaltsam von dieser Natur getrennter Teil ihrer selbst. Natur und Gesellschaft lassen sich daher im Menschen auch nicht einfach vermitteln, sondern klaffen in ihm auseinander. Daraus folgt für Nietzsche: „das Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sturzes und Sprunges gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte“[56].

Nachdem sie Menschen wurden, waren „mit Einem Male alle ihre Instinkte entwerthet und ‚ausgehängt‘. Sie sollten nunmehr auf den Füßen gehen und ‚sich selber tragen‘ ... eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen ... Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelenk ... Sie waren auf Denken, Schließen, Berechnen, Combinieren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf ihr ‚Bewusstsein‘, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ! Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Missbehagen dagewesen ist.“[57] Natur und Gesellschaft erweisen sich als im Menschen zerrissen und werden in ihm auch wieder gewaltsam zusammengefügt.

Die menschliche Existenz als in Natur und Gesellschaft zerrissen ist in sich die *Krise*. Dem frühbürgerlichen Geschichtsphilosophen Giambattista Vico dämmert dies als einem der ersten, als er formulierte, dass es einerseits gesellschaftliche und andererseits natürliche Gesetze gäbe und die ersteren von den Menschen selbst gemacht seien, die letzteren hingegen nicht. Die politische Ökonomie thematisierte dieses Problem im 18. und frühen 19. Jahrhundert mit der Lehre vom Doppelcharakter der Ware als (natürlichem) Gebrauchswert und (gesellschaftlichem) Tauschwert. Formuliert wurde dieser Gedanke in einer Zeit, in der die Ideen des Absolutismus ihre Geltung verloren und beiseite gefegt werden sollten. Mit ihnen geriet die ganze alte Welt ins Schwanken und brach in sich zusammen. Nichts, aber auch gar nichts konnte und wollte die neue bürgerliche Gesellschaft, ihrem Anspruch gemäß, wohlgemerkt, beim Alten lassen. Doch was stiftet dann den bis dahin sicher geglaubten Zusammenhang der Welt, was verbürgt, dass die natürlichen und gesellschaftlichen Gesetze auch wirklich gelten? Wer oder was garantiert (anstelle von Gott), dass morgen noch die Welt zusammenhält und die Sonne aufgeht, beziehungsweise die Menschen sich nicht gegenseitig abschlachten oder des Hungers sterben? Smith und Ricardo sahen die Antwort im durch die Arbeit gestifteten Wert der Ware: die gesellschaftliche Harmonie würde durch das Walten der *invisible hand* besorgt. Die Nationalökonomie war keine reine Wirtschaftslehre, sondern als systematische politische und ökonomische Erklärung des Zusammenhangs der gesamten Gesellschaft konzipiert. Die bürgerlich eingerichtete Welt sollte der

56 Ebd. S. 323.

57 Ebd. S. 322.

Menschheit Vernunft und Glück bescheren. Dem doppelten Charakter der Ware korrespondierte der Gedanke vom doppelten Charakter des Menschen als einerseits warentauschendem Privatbürger und andererseits politischem Wesen, dem Staatsbürger, der die ersten Erklärungen der Menschenrechte als Gegensatz von Menschen- und Bürgerrechten proklamierte. Die alte Herrschaft sollte beseitigt werden, jene des Absolutismus (politisch), die merkantilistische Ausbeutung (ökonomisch) ersetzt durch die Herrschaft des Werts und der *volonté générale*.

Marx belegte, dass dieses Glücksversprechen wirklich nur ein Versprechen ist, dass die wirkliche Beseitigung von Ausbeutung und Herrschaft erst noch bevorsteht. Dazu wies er der politischen Ökonomie nach, dass sie nicht halten kann, was sie verspricht. Ihr Wert gründet überhaupt nicht auf der menschlichen Arbeit, sondern diese weist selbst jenen Doppelcharakter auf, der auch der Ware selbst zukommt, stiftet also keine wirkliche Einheit. Bei der abstrakten Arbeit, der gesellschaftlichen Substanz des Werts, handelt es sich vielmehr um eine reale, durch Herrschaft und Ausbeutung erzeugte Fiktion und beim Staat um ein den Individuen übergeordnetes Herrschaftsinstrument. Die durch Wert und Staat erzeugte Einheit erweist sich den Dingen und Individuen als äußerlich aufgezwungene, nicht ihrem inneren Wesen entspringende. Dann freilich stiftet sie auch keinen vernünftigen Zusammenhang, sondern führt explizit in das, was prinzipiell geleugnet wird, in die Krise. Marx bestimmt sie als gewaltsame Trennung eines Zusammenhängenden und nicht minder gewaltsame Zusammenfügung des Getrennten: „Sie ist die gewaltsame Herstellung der Einheit zwischen verselbständigten und die gewaltsame Verselbständigung von Momenten, die wesentlich eins sind."[58] In der Krise wird die Nichtidentität von abstrakter und konkreter Arbeit, Gebrauchswert und Tauschwert, Bourgeois und Citoyen kenntlich und die Revolution des Proletariats als des mit Kapital und Staat Nichtidentischem soll nun wirklich Vernunft und Glück bringen. Indes erkannte schon Marx selbst, dass die reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital durchaus auch in eine andere Richtung weisen könnte, in die der Integration der Arbeiter in den Ausbeutungs- und Verwertungsmechanismus, der sich in Deutschland ab 1883 dann auch politisch mit der Herausbildung des autoritären Volksstaates vollzog. Freud formulierte seine Lehre in diesem Klima sukzessiver Vergesellschaftung der Individuen durch Staat und Kapital, nicht im ausgehenden liberalen Kapitalismus englischer Prägung, in dem das Marxsche Werk geschrieben wurde. Die gesellschaftlichen Widersprüche sind unter diesen Bedingungen bereits ins Subjekt als ein totalvergesellschaftetes hineinverlagert.

Die damit verbundene „Grundspannung" (Lorenzer) im Subjekt, besser: seine innere Zerrissenheit kommt in der Konzeption von Todes- und Lebenstrieb scharf zum

58 Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. Bd. 2. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin 1956 ff. Bd. 26.2, S. 514.

Ausdruck und ist daher eine durchaus adäquate Beschreibung der Grundzüge seines Wesens. Auf der einen Seite besteht in diesem Subjekt eine Tendenz zum Zerreißen, auf der anderen eine zum Zusammenhalten, *Attraktion und Repulsion*[59], die aber nicht, gleichsam „unter den Auspizien einer allpfiffigen Vorsehung"[60], zu einer wie auch immer gearteten höheren Einheit zusammentreten, sondern sich in einem permanenten Krieg synthetisierender und destruierender Kräfte erschöpfen. Eine Tendenz zur Vervollkommnung ist darin durchaus nicht angelegt, wie Freud zu Recht in diesem Kontext hervorhebt. Subjekte geraten nicht in die Krise, sie sind die Krise.

Nietzsches Hohn schlägt der Aufklärung und ihrer Rede vom Menschen, seiner Würde und seinen Rechten offen ins Gesicht. Und zwar durchaus zu Recht, zumindest angesichts dessen, was am Ende des 19. Jahrhunderts daraus geworden ist, wobei allerdings die Reflexion darauf, warum sich diese Entwicklung dergestalt vollzog, bei Nietzsche ausbleibt. Dem entspricht seine Geschichtsphilosophie: Nur durch Zucht, Ausbeutung, Unterwerfung und Herrschaft ist entstanden, was wir unter „dem Menschen" verstehen: die „Instinkte, welche nicht nach Außen entladen (werden), *wenden sich nach Innen*"[61]. Explizit an dieser Stelle hat denn auch Freuds Todestrieb, von dem Nietzsche freilich aus guten Gründen nichts wissen wollte, seine gesellschaftlich-historische Quelle. Er hielt ihn für einen Ausdruck des Lebenstriebes: „lieber noch will der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen"[62]. Für Nietzsche ist dieser Prozess, in dem sich das Subjekt mitsamt seiner „Grundspannung" (Lorenzer) herausbildet, der der „*Verinnerlichung* des Menschen", durch den auch seine „Seele"[63] produziert wird. Während der Todestrieb entstanden ist, indem der Mensch die Herrschaft nach innen richtete, wird er wiederum nach außen verlagert und kommt am Subjekt als Aggression und Destruktivität zur Erscheinung. Dies ist die wirkliche „Anatomie der menschlichen Destruktivität" (Fromm).

Bekanntermaßen hält auch Foucault ‚den Menschen' für ein Produkt der Unterwerfung. Wer ihn als solchen zu befreien gedenkt, setzt die Versklavung nur fort: die Seele wird als das Gefängnis des Körpers gedacht.[64] Dieser Ansatz zieht indes höchst fragwürdige Schlüsse aus Nietzsches Überlegungen und stellt ihre innere Dialektik still. Foucault verteidigt gerade die Form, in die der Mensch gepresst wurde, legitimiert in diesem Kontext Staat und Politik, letztlich gar die Ethik. Sein Protest richtet sich vielmehr gegen das Individuelle: daher seine anfängliche Begeisterung für die iranische Revolution, die zwar keine für die Mullah-Herrschaft, aber sehr wohl eine für den „spirituellen" Charakter des Schiitismus war, für die Verbindung der Menschen durch einen gemeinsamen Glauben, die den westlichen Gesellschaften angeblich abhanden gekommen sei: Spricht man, so Foucault, von der Errichtung eines islamischen Staa-

59 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Frankfurt am Main 1969, S. 190 – 196.
60 Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin 1956 ff. Bd. 23, S. 190.
61 Nietzsche: Zur Genealogie (wie Anm. 53), S. 322.
62 Ebd. S. 412.
63 Ebd. S. 322.
64 Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Frankfurt am Main 1994, S. 42.

tes, so scheint damit gemeint zu sein, dass der Islam die Grundlage einer neuen politischen Ordnung sein und zugleich das politische Leben durch ihn eine spirituelle Basis bekommen solle. Es soll die Spiritualität nicht länger behindern, sondern sie umschließen. Der wahre Sinn der Rede vom islamischen Staat bestehe deshalb in sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit. Foucaults Ablehnung ‚des Menschen' stellt sich implizit auf die Seite des Subjekts gegen das Individuum – freilich hat er von beiden keinen Begriff. Er stellt sich Emanzipation nicht als eine vom Subjekt, sondern als eine des Subjekts vom Individuum vor und nur auf diese Weise kommen bei ihm Ethik und Politik im Spätwerk wieder zu ihrem Recht.

Judith Butler spitzt in ihrer Foucault-Rezeption diese Leseweise Nietzsches zu. Auch sie kritisiert keineswegs das Subjekt, sondern gedenkt, Möglichkeiten zu erkunden, es politisch wiederzuverwenden (Differenz im Widerspruch). Ihre Kritik zielt auf das Individuum. Ihre Ablehnung der „heteronormativen Matrix" trifft das (vollkommen geschlechtslose) Subjekt überhaupt nicht. Was sie „dekonstruiert", ist das von ihr als „westlich" verunglimpfte Individuum, das tatsächlich ohne den Geschlechterdualismus nur schwer zu denken ist (auch nicht – und schon gar nicht – bei Individuen, die sich keinem Geschlecht „eindeutig" (!) zuordnen wollen).

Nietzsche geht insofern über Freud hinaus, als bei ihm der Mensch wesentlich mit der äußeren Natur im Widerspruch steht, nicht vorrangig mit der inneren Triebwelt. Die Außenwelt ist für Nietzsche einerseits Quelle größter Lust, andererseits Ursache schlimmster Pein. Diese äußere Realität war vom Ich zu sondern, berechenbar und systematisch zu machen, der Schrecken der Natur war es, der den Einzelnen mit Feuer und Schwert eingebrannt werden musste. Als Ursache setzt Freud an dieser Stelle (in *Totem und Tabu* von 1915) den Vatermord durch die Brüderhorde ein. Die vom dominanten Männchen beherrschte Urhorde ist für ihn der Ausgangspunkt der menschlichen Gesellschaft und Zivilisation. Das Schicksal dieser Horde hinterließ laut Freud tiefe Spuren in der Menschheit. Der Mord an ihrem Oberhaupt führte laut Freud zur Umwandlung der Vaterhorde in den Brüderclan, die Keimzelle der bürgerlichen Zivilisation, und infolgedessen zur Entstehung von Totemismus, Religion, Moral und Gesellschaft. Damit setzt Freud freilich die Herrschaft des Mannes an den Beginn der Menschheit (und hält damit das Patriarchat in der Tat für historisch schlechtweg gegeben). Die Gesellschaft beginnt bei ihm als patriarchale, mit der Wiedererrichtung des Urvaters als Ideal der Brüder. Nun ist es Freud schwerlich anzulasten, dass der Vatermord empirisch nicht nachweisbar ist. Allerdings bleibt unklar, ob er sich nur einmal vollzogen haben soll, in einer einzigen Urhorde und das durch diesen Mord psychisch erworbene dann auf alle anderen Horden ausstrahlte oder ob er sich in vielen Urhorden immer wieder vollzog und seine Konsequenzen dadurch allgemein geworden sein sollen. Der Vatermord als Erklärung für das Schuldgefühl setzt weiterhin voraus, was er erklären soll: Die Brüder können nicht erst den Vater ermordet und anschließend ein

Schuldgefühl verspürt haben, wenn sie nicht bereits vorher in einem ambivalenten Verhältnis zu diesem gestanden haben.

Als tatsächliche ‚Urszene' ist die Konfrontation mit der äußeren Natur und das Bestreben, sie sich zugänglich zu machen,[65] anzusehen. Aus ihr resultiert die Herrschaft des Menschen über die Natur und damit auch über sich selbst, die sich geschlechtlich äußert. Die Spaltung des Menschen in Gesellschaft und Natur spiegelt sich in der Spaltung der Gattung in den herrschenden, gesellschaftlichen Mann und die unterworfene, der Natur verhaftete Frau, ohne die es nicht möglich gewesen wäre, die Wahrnehmungs- zur Denkidentität zu modifizieren und den Sekundärvorgang einzurichten. Dieses patriarchale Grundverhältnis der Zivilisation wird von Freuds Ödipuslehre durch einen patriarchalen Ursprungsmythos als natürlich verdeckt und damit die Herrschaft des Menschen über den Menschen in der Psychoanalyse grundsätzlich legitimiert. Der von Freud in seiner Schrift *Das Ich und das Es* artikulierte Leitspruch der Psychoanalyse: „*Wo Es war, soll Ich werden*" bringt diese Zustimmung treffend zum Ausdruck.

Nietzsche hingegen hat für derartige große Ideen der Aufklärung, an denen Freud auch nach den Schrecken des Ersten Weltkriegs trotz seiner pessimistischen Wendung festhält, scheinbar nichts als Spott und Verachtung übrig, zumindest insofern sich ihre Protagonisten nicht zum grausigen Charakter der ganzen Veranstaltung bekennen und stattdessen hochtönende Reden über die Würde des Menschen anstimmen: „Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heißt, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie teuer haben sie sich bezahlt gemacht! Und wieviel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge'!"[66] Entgegen der Tendenz Nietzsches, die Gewalttaten des Geschichtsprozesses zu glorifizieren, sollten seine Schriften in den Kontext einer Dialektik der Aufklärung in der Geschichte der menschlichen Zivilisation gestellt werden. Die Zivilisation ist ihm einerseits das, was sie ist: Krieg gegen die Triebe der Individuen und andererseits das, was sie ebenfalls ist: jene Kraft, die die Möglichkeit von Individualität überhaupt erst hervorbringt.

Vernunft, Menschenwürde und Menschenrechte kamen, ganz wie das Kapital bei Marx, „*von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, schmutz- und bluttriefend*"[67] zur Welt: die Möglichkeit von Emanzipation ist erkauft mit Herrschaft, und davon untrennbar, was ‚der Mensch' überhaupt ist. Das Subjekt ist nichtidentisch in sich selbst: eine *Nicht*einheit von Identität und Nicht-Identität. Bis das Diktat des Werts über die Menschheit nicht beseitigt, diese also nicht wirklich frei, ist daher von ‚dem Menschen' im emphatischen Sinne nicht zu reden, da dies nur die Verhältnisse der Herrschaft und Ausbeutung fortschreiben würde.

65 Christoph Türcke: Sexus und Geist, Philosophie im Geschlechterkampf. Frankfurt am Main 1991; Ders.: Kassensturz – Zur Lage der Theologie. Frankfurt am Main 2011, S. 41 – 48.

66 Ebd. S. 51 f.

67 Marx: Das Kapital. Bd. 1 (wie Anm. 60), S. 788.

Eher wäre, wie Adorno in der *Negativen Dialektik* formuliert, bis dahin erst mal nur von einem „guten Tier“[68] zu sprechen, das man anstreben solle zu sein. Die Menschheit ist für diesen *realen Humanismus* Adornos nicht das zu bekämpfende Übel, sondern sie ist als solche noch überhaupt nicht auf der Welt erschienen. Nur unter Reflexion auf das Leid, das bisher den Individuen angetan wurde, um sie zu Teilen ‚der Menschheit‘ zu ‚erheben‘, könnten Vernunft und Menschenwürde vom Blutvergießen, mit dem sie verbunden sind, gelöst werden.

VI

Als den kritischen Stachel der Psychoanalyse nennt Schmidt die Annahme eines Naturreichs in den Menschen und außerhalb ihrer, das dem menschlichen Zugriff letztlich entzogen ist. Auf den Punkt gebracht: wir sind „nicht Herr im eigenen Hause“[69]. In dieser Erkenntnis liegt der wirkliche Materialismus Freuds. Der Mensch ist Teil einer ihm prinzipiell entzogenen Natur. Er steht deshalb – eben weil er einerseits Natur und andererseits Nichtnatur ist – im strikten Gegensatz zu sich selbst und zur Gemeinschaft (dass es sich dabei um den bürgerlichen Menschen der kapitalistischen Gesellschaft handelt, ist banal und tut an dieser Stelle nichts zur Sache). Dieser naturalistische Aspekt der Lehre Freuds sollte betont und gerade nicht in den Hintergrund gedrängt werden. Es handelt sich dabei insofern um das Beste an ihr, als auf diese Weise alle bisherige Gesellschaft als bloße Fortsetzung der den Menschen beherrschenden blinden Natur bestimmt ist.

Die Identität ist deshalb „die Urform der Ideologie“ (Adorno), weil alle Ideologien das Identitätsprinzip zu ihrer Grundlage haben. Ein Denken, das das Nichtidentische, die Nichtgleichheit von Mensch und Gesellschaft, Individuum und Subjekt, Produkt und Ware, konkreter und abstrakter, privater und gesellschaftlicher Arbeit thematisiert, ist keine Ideologie, kann aber nur als Kritik am Identitätsprinzip auftreten, da jedes Denken an dieses gebunden ist. Während das Identitätsprinzip die Gleichheit dessen behauptet, was in Wirklichkeit nicht gleich ist, beharrt der Freudsche biologische Materialismus auf der Differenz zwischen dem Denken und der Realität.

Die psychoanalytische Erkenntnis darf einer Gesellschaftskritik nicht einfach nachgeordnet werden – wie es schlagend in Moishe Postones Aufsatz *Nationalsozialismus und Antisemitismus* geschieht. Die Konstitution von Ideologien kann nur begrifflich gefasst werden, wenn sie als vor- und unbewusste Weiterverarbeitungen des Fetischs verstanden werden. Schon die Ware ist durchaus keine „dialektische Einheit von Gebrauchswert und Wert“, aus der sich in einer Kette logisch-historischer Schlüsse Auschwitz als „Fabrik

68 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 5), S. 294.
69 Sigmund Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Bd. 12. Frankfurt am Main 1999, S. 11.

zur Vernichtung des Werts" (Postone) folgern lasse. Zwischen Wert und Gebrauchswert besteht erst mal nur ein schroffer Gegensatz, der eine verweist nicht auf den anderen, es gibt schlichtweg keine innere Beziehung, die die Rede von einer dialektischen Einheit rechtfertigen würde. Bei Marx mag vieles dialektisch sein, der Gegensatz von Wert und Gebrauchswert ist es nicht. Marx versucht, diesen Gegensatz in die Form des Widerspruchs zu bringen, allerdings nur um zu zeigen, dass weder der Austauschprozess noch die Warenzirkulation eine derartige Einheit zustande bringen können. Er verwendet hier das dialektische Denken, um zu zeigen, dass es gerade nicht dialektisch zugeht. Erst als Kapital findet der Wert als verselbständigter relativen Bestand, dann aber durch Herrschaft und Ausbeutung. Es handelt sich hier vielmehr um Usurpation, ein Verhältnis der Ausbeutung und Herrschaft: der Wert sitzt dem Produkt so usurpatorisch auf wie der Staat dem Individuum, der Wert der Arbeit. Die psychoanalytische Betrachtung einer gesellschaftlichen äußerlich nachzuordnen, fordert schon Postones falsche Darstellung der Gesellschaft. Den Antisemitismus als eine „besonders gefährliche Form des Fetischismus" (Stephan Grigat) kann Postone eigentlich nicht greifen. Fetischistisch stellen sich zunächst gesellschaftliche Verhältnisse als natürlich dar, von Antisemitismus, Auschwitz gar, kann da keine Rede sein. Warum sie dann im Zuge einer Naturalisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge in der spätkapitalistischen Gesellschaft mit Preußen und alsbald Deutschland als dem historischen Vorreiter selbst fetischistischen Charakter bekommen (und nicht nur so erscheinen) und der Antisemitismus wirklich zur Substanz wird, die die Welt (zumindest die der Deutschen und ihrer Gesinnungskumpane auf der ganzen Welt) einzig noch zusammenhält, warum er „eminent dialektisch" (Adorno) wird, insofern er auf dem Bewusstsein gründet, das er konstituiert, entzieht sich einer derartigen Argumentation.

Dem Marxschen historischen Materialismus zufolge erscheinen gesellschaftliche Verhältnisse als natürlich. Er durchdringt eine als naturhaft erscheinende Gesellschaft und entlarvt sie als menschlich gemachte, zeigt *wie und warum das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein determiniert*. Individuelles Bewusstsein, dem von den Individuen, die keine sein wollen und die Identität ersehnen, hingegen ist nur psychoanalytisch zu fassen. Auf dieser Nichtidentität ist strikt zu beharren, soll das Identitätsprinzip nicht theoretisch zementiert werden, die Kritik nicht ideologisch regredieren. Freud zeigt in seinem biologischen Materialismus hingegen auf, dass in den Menschen und außerhalb ihrer ein Naturreich existiert, das sie nicht beherrschen. Bei Marx ist der Mensch als gesellschaftliches ein nicht-gesellschaftliches, daher naturhaft agierendes und bei Freud als natürliches ein nicht-natürliches Wesen.

Psychoanalyse und Kritik der politischen Ökonomie tasten sich von zwei Seiten an dieselbe Problematik heran, die Detlev Claussen als Alltagsreligion fasst. In Ideologien wie dem Antisemitismus erfolgt ein nichtpathologischer Rückfall in die Wahrnehmungsidentität auf Grundlage der Denkidentität und des Sekundärvorgangs, in

dem der Bruch zwischen den primären und sekundären Vorgängen gekittet werden soll, freilich nur um die Herrschaft der zweiten über die ersten ein weiteres Mal zu stärken. Unter Anerkennung der Realität wird der Gegensatz zwischen psychischer und materieller Realität ausgetilgt, indem er den Juden zugeschrieben wird, denen, da über Jahrhunderte hinweg eingesperrt in die Zirkulation, die Rolle des Nichtidentischen: der Vermittlung, zugeschrieben wird. Auch deshalb ist es falsch, wie Postone von Auschwitz als einer „Fabrik zur Vernichtung des Werts" zu fabulieren: es ging nicht um die Vernichtung von Wert, sondern um das Ausschalten der gesellschaftlichen Vermittlung des Werts, damit um dessen Aneignung[70]: Herstellung absoluter Identität, eine „Schiefheilung des gesellschaftlichen Unglücks"[71]. Die Psychoanalyse kann zeigen, dass und warum Individuen diese Identität wollen müssen und sie dennoch nie erreichen können: „Die machtvolle Sehnsucht nach Identität bestimmt den ideologischen Prozeß. Es ist dem individuellen Bewußtsein schwer erträglich, den Widerspruch zu ertragen, deswegen wünscht es sich Einheit herzustellen."[72] Dieser Identitätsfanatismus zeigt sich im Bekenntnis vieler Nazis und Islamisten zum Tode und in dem damit korrespondierenden Vorwurf an den ‚Westen', sich am Leben zu erfreuen. Einzig im Tod herrsche wahre Identität – Mensch und Natur seien einzig in ihm eines. Ein Rekurs auf die Natur hingegen kann zeigen, dass es diese reine Identität nicht geben kann. Das zielt nicht auf eine angeblich positiv vorhandene, nur zu befreiende Natur, sondern auf das Erinnern an die unterworfene Natur, ein „Eingedenken der Natur im Subjekt"[73], an die Leiden, die die Menschen sich antun mussten, um das zu sein, was sie jetzt sind. Sie kann zeigen, dass es ‚den Menschen' noch nicht gibt, weil die bisherige Identität eine äußerliche und deshalb falsche ist.

Ideologiekritik richtet sich gegen die gewaltförmige Identität, sie beschwört nicht nach der Manier der Liberalen und Linken ‚den Menschen', seine ‚Würde' und ‚das Recht', sondern zielt auf die Frage „wie ein Ganzes sein" kann, „ohne dass dem Einzelnen Gewalt angetan wird", die Adorno allerdings als „die Frage aller *Musik*"[74] stellt.

70 Joachim Bruhn: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg 1993.

71 Detlev Claussen: Über Psychoanalyse und Antisemitismus. In: Ders.: Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Frankfurt am Main 2000, S. 125.

72 Detlev Claussen: Grenzen der Aufklärung. Frankfurt am Main 2005, S. 162.

73 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 52), S. 57.

74 Theodor W. Adorno: Beethoven. Philosophie der Musik. Frankfurt am Main 2003, S. 62 (Hervorhebung nicht im Original).

Esther Marian

Psychoanalytische Frauenbiographik und die Theorie der Geschlechterdifferenz (Teil 2)

„Beim Weibe müssen die weiblichen Anteile vorherrschen"

Eine der frühesten und meistzitierten psychoanalytischen Frauenbiographien ist Helene Deutschs Studie *Ein Frauenschicksal. George Sand*, ein Essay, der 1928 in der Zeitschrift *Imago* erschien. Neben Ruth Mack Brunswick, Jeanne Lampl de Groot, Lou Andreas-Salomé, Karen Horney, Otto Fenichel, Ernest Jones und Karl Abraham gehört Deutsch zu den psychoanalytischen Theoretikerinnen, die entscheidend zur Diskussion der Geschlechterdifferenz beigetragen haben; ihre noch immer lesenswerte Schrift *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* von 1925 enthält manches, was zu diesem Zeitpunkt unbekannt war.[1] Der Essay über George Sand ist schon deshalb aufschlussreich, weil seine Veröffentlichung mitten in die Hochphase dieser Diskussion fällt, in eine Zeit also, in der die Freudsche Theorie der weiblichen Sexualität nur ein besonders prominenter von verschiedenen Beiträgen zur Debatte war. Obwohl es sich ursprünglich um einen Vortrag vor einem Laienpublikum handelte, tritt *Ein Frauenschicksal* mit einem explizit theoretischen Anspruch auf, der durch die Publikation in *Imago* wie auch durch das ungewöhnliche Verhältnis von Titel und Untertitel unterstrichen wird. Wenn oben gesagt wurde, dass sich die psychoanalytische Kunsttheorie für die Kunst als solche wenig interessiere, so gilt dies im vollen Ausmaß für diese Studie. Ihr Beginn ist von einer bestürzenden Rohheit: George Sands aus der Mode gekommene Schriften seien, so Deutsch, „bereits dem Tode geweiht", wohingegen ihr „persönliches Schicksal" dank der Psychoanalyse Aussicht habe, als Beispiel für „die typischen Schicksale des weiblichen Seelenlebens" Unsterblichkeit zu erlangen.[2] Hieraus spricht eine bemerkenswerte Geringschätzung für Sand als Schriftstellerin, die trotz der Anerkennung ihrer „fast

1 Helene Deutsch: Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen. Leipzig; Wien; Zürich 1925 (= Neue Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse, Bd. 5)

2 Helene Deutsch: Ein Frauenschicksal. George Sand. Öffentlicher Vortrag, gehalten am 16. März 1928 im Großen Saal des Ingenieur- und Architektenvereins in Wien. In: Imago 14/1928/2–3, S. 334.

genial zu nennenden" psychologischen Begabung[3] im gesamten Text spürbar bleibt. Sie gründet sich, wie sich zeigt, nicht zuletzt darauf, dass Sands Belletristik anders als ihre theoretischen Schriften und mehr als die Werke ihrer männlichen Schriftstellerkollegen nicht „auf der Höhe ihres ‚männlichen' Denkvermögens", sondern aus der „Tiefe des Unbewußten" heraus entstanden sein soll, in einem ursprünglichen und schicksalshaften „Dämmerzustand", dem unterworfen zu sein Deutsch für spezifisch weiblich hält: Die Frau – das Weib *par excellence* – unterliegt eben dort, wo sie sich vom Manne unterscheidet, dem ‚Geheimnis' ihrer weiblichen Seele: sie agiert und reagiert aus der dunklen, geheimnisvollen Tiefe ihres Unbewußten, also affektiv, intuitiv, rätselhaft. Das Gesagte ist natürlich kein Werturteil, es ist die Feststellung einer Tatsache.[4]

Hierin, in der Zuordnung der „Weiblichkeit" zum rätselhaften Unbewussten, folgt Deutsch der damals einflussreichen Geschlechtertheorie Otto Weiningers[5], *nicht* der Freuds; wenn irgendetwas bei Freud, der das Vorhandensein unbewusster psychischer Vorgänge für universell und geschlechtsunspezifisch hielt, dieser Vorstellung überhaupt nahe kommt, dann allenfalls die These, dass „Weiblichkeit", da sie auf einer umfassenderen Sexualverdrängung beruht als „Männlichkeit", tendenziell ein neurotischer Zustand sei.[6] Auch die Bisexualitätsthese, an der Deutsch in ihrer 1933 publizierten Rezension der *Neuen Folge der Vorlesungen* ausdrücklich *gegen* die von Freud ausgesprochenen Zweifel am Sinn der Gleichsetzung von „aktiv" und „männlich", „passiv" und „weiblich" festhält[7], ist in ihrer Fassung deutlich von Weininger beeinflusst[8]: Deutsch zufolge sind die „gegengeschlechtlichen" Eigenschaften, die sich in jedem Individuum finden, Reste einer „gemeinsamen Ureinheit", die sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte ausdifferenziert habe, wobei stets die dem anatomischen Geschlecht jeweils entsprechenden Eigenschaften überwiegen, oder vielmehr – und hier stellt Deutsch eine Norm auf – überwiegen *sollten*: „Beim Weibe müssen die weiblichen Anteile vorherrschen, beim Manne die männlichen. Wird die Harmonie der männlichen und weiblichen Tendenzen in einem Individuum gestört, so entsteht ein innerer Konflikt."[9] *Ein Frauenschicksal* ist der Versuch, diese These an George Sand zu explizieren und sie – keine leichte Aufgabe – mit den Hauptthesen der Psychoanalyse in Einklang zu bringen. Indem Deutsch Sand als Beispiel dafür anführt, wie sich aus einem „gestörten" Verhältnis zwischen den Geschlechtscharakteren in einem Individuum „*besonders* für die Frau die Schicksalstragödie" ergibt, weil die vermeintliche Störung anders als beim verstandgesteuerten und

3 Ebd. S. 338, siehe auch S. 336.
4 Ebd. S. 335, vgl. S. 337 – 339.
5 „M lebt bewußt, W lebt unbewußt ... W empfängt ihr Bewußtsein von M." Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. Wien 1947 [zuerst 1903], S. 84.
6 Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Frankfurt am Main 1999 (im Folgenden: GW). Bd. 7, S. 154, 240.
7 Helene Deutsch: Über die Weiblichkeit. In: Imago 19/1933/4, S. 518 – 528.
8 Weininger übernahm die Bisexualitätsthese von niemand anderem als von Freud selbst, der sie seinerseits seinem Freund Wilhelm Fließ entlehnt hatte. Vgl. David Abrahamsen: The Mind and Death of a Genius. New York 1946, S. 43 – 45; 54 f.
9 Deutsch: Ein Frauenschicksal (wie Anm. 2), S. 335.

realitätstüchtigen, deshalb zur „Sublimierung", das heißt zur Triebverschiebung auf geistige und gesellschaftliche Ziele eher fähigen Mann zwangsläufig zu der Unfähigkeit führe, „ein befriedigendes, glückbringendes Verhältnis zum anderen Geschlecht herzustellen"[10], verneint sie die verbreiteten Vorstellungen von Sand als Mann im Frauenkörper oder als Inkarnation einer geglückten Vereinigung beider Geschlechter in einem Individuum – und widerspricht damit auch Weininger, der Sand schlicht unter die Frauen mit „männlichen" Zügen einreiht.[11] Was sie zu zeigen versucht, ist, dass die „Männlichkeit", für die George Sand ebenso berühmt war wie für ihre Schriften, die „Tragödie einer Frauenseele" gewesen sei – teils das „Produkt eines mißlungenen Ringens um die weibliche Glückserfüllung ..., ein Rettungsanker, dort wo die Weiblichkeit versagte", teils ein Hindernis, das dem vorgezeichneten „weiblichen Entwicklungsweg" störend entgegentrat.[12] Sands in jeder Hinsicht unkonventionelle Lebensgeschichte hat unter diesem Gesichtspunkt nichts Glanzvolles mehr an sich, das man bewundern, beneiden oder nachahmen könnte, sondern stellt sich als ein einziges Scheitern dar – als das Herumirren eines „weiblichen Ahasverus", der an der Weiblichkeit versagt und in ungestillter Sehnsucht nach dem Glück keine Ruhe findet.[13] Die Liebesverhältnisse Sands mit „weiblichen" Männern wie Frédéric Chopin oder Alfred de Musset, die nach Weininger als selbstverständliche Ergänzungswahlen interpretiert werden müssten[14], erscheinen bei Deutsch im Licht der Katastrophe, als Wegmarken eines Verhängnisses, welches die Männer wie auch Sands eigene Weiblichkeit zugrunde richtete.[15]

Man kann diese These zu abgeschmackt finden, um sie weiter zu diskutieren; ein Urteil darüber sei jedoch zunächst zurückgestellt. Deutsch unternimmt es, sie psychoanalytisch zu begründen, indem sie die Belletristik Sands, die wohl tatsächlich in einer Art Trancezustand entstand, als Manifestation der unbewussten Persönlichkeitsteile der Schriftstellerin deutet und mit den autobiographischen Schriften vergleicht, wobei sich die Romanheldinnen jeweils als Alter Ego der autobiographischen Erzählerin entpuppen, nach dem Muster: „*so* war es bewußt – dort, *so* war es tiefer im Unbewußten – hier."[16] Dabei zieht sie psychoanalytische Thesen zurate wie die, daß das kleine Mädchen ihre normale Entwicklung zum Weibe in der Weise vollzieht, „daß sie in ihren ersten, dunklen Liebesansprüchen an den Vater die Mutter ... haßt und und sich trotzdem gerne mit der Mutter identifiziert, d. h. ihr ähnlich zu sein trachtet, um vom Vater wie sie geliebt zu werden."[17]

Wenn man bedenkt, dass die präödipale Mutterbeziehung zu diesem Zeitpunkt unter Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern diskutiert wurde und dass Deutsch

10 Ebd. S. 353.
11 Vgl. Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 5), S. 53 f.
12 Vgl. Deutsch: Ein Frauenschicksal (wie Anm. 2), S. 336.
13 Ebd.
14 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 5), S. 21 – 40.
15 Deutsch: Ein Frauenschicksal (wie Anm. 2), S. 336 f.
16 Ebd. S. 339.
17 Ebd. S. 342.

schon 1925 davon sprach, dass die Tendenzen der phallischen Phase beim Mädchen „vollkommen männlich gerichtet" seien[18], wirkt der theoretische Rahmen der Sand-Studie, in welchem „jedes normale kleine Mädchen" ein „kleines Weibchen" ist[19], extrem starr und konservativ, selbst für einen vor Laien gehaltenen Vortrag. Die Annahme einer unmittelbaren Offenlegung des Unbewussten in der künstlerischen Produktion ist sogar beinahe voranalytisch, denn schon in der *Traumdeutung* ist der Traum keineswegs das unverstellte Unbewusste selbst, sondern bereits Ergebnis eines Zensurprozesses durch das Ich. Dennoch – lässt man all dies beiseite – ist das Bild von Sand, das Deutsch aus der Analyse der Romane und autobiographischen Schriften gewinnt, trotz aller Fragwürdigkeiten nicht ganz unplausibel. Die psychische Entwicklung Aurore Dupins – so lautet George Sands Mädchenname – soll Deutsch zufolge durch einen permanenten Konflikt zwischen der hocharistokratischen, ahnenstolzen Großmutter und der plebejischen Mutter bestimmt gewesen sein, die einander in Konkurrenz um den meist abwesenden Vater der kleinen Aurore und dann um die Liebe des Töchterchens erbittert bekämpften. Von beiden Frauen gegen die jeweils andere ausgespielt, ist Aurore unfähig, sich mit einer von beiden bruchlos zu identifizieren: die Identifikation mit der sexuell freizügigen Mutter ist nicht ohne den Hass auf die aristokratische Atmosphäre um die Großmutter, die Identifikation mit der gefühlsbeherrschten, intellektuell überlegenen Großmutter, die sie ihren Sohn nennt und aus ihr das Ebenbild des Vaters machen will, nicht ohne die Verachtung der Mutter zu haben. Aurore bleibt ohne eindeutiges mütterliches Ideal. Die Situation eskaliert, als die Mutter beschließt, ihre Familie zu verlassen, um in Paris zu leben, und von der Großmutter vor Aurore „zur Dirne erniedrigt" wird. Die Antwort der zehnjährigen Aurore hierauf ist eine „Flucht ins Männliche": sie identifiziert sich mit ihrem Vater und „verwandelt sich zu einem bösartigen, undisziplinierten, wilden Knaben".[20] Dies ermöglicht ihr zum einen, Rache an ihrer Umgebung zu nehmen und zum anderen, wie die Großmutter es fordert, ihre „männlichen" geistigen Fähigkeiten auszubilden. Deutsch bringt diese Wendung, die sich ihrer Interpretation nach in Sands Leben später immer wiederholt, auf die Formel: „Reaktion auf enttäuschte Weiblichkeit"[21] – was mehr über ihre theoretischen Schemata aussagt als über Sand, denn es erscheint recht weit hergeholt, den Schmerz über den Verlust der Mutter für etwas spezifisch Weibliches zu halten.

Sands Vateridentifikation, die sich durch dieses Ereignis befestigte, geht nach Deutsch in die frühere Kindheit zurück und manifestiert sich bereits in den Kriegsspielen der kleinen Aurore, mit denen sie den Vater, der als Soldat nur selten nach Hause zu Besuch kommt, durch Verwandlung in einen Teil ihres eigenen Ichs für dieses zu retten versucht. Auch hier ist das Wesentliche für Deutsch der rein negative Charakter von

18 Deutsch: Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen (wie Anm. 1), S. 10.
19 Deutsch: Ein Frauenschicksal (wie Anm. 2), S. 341.
20 Ebd. S. 344 f.
21 Ebd. S. 345.

Sands „Männlichkeit“: da sie nichts als eine Reaktion auf eine Reihe von Versagungen ist, erschöpft sie sich in sadistischen Akten. Durch eine „tragische Verquickung der Ereignisse“ wird Aurores Fähigkeit zur Identifikation mit der Mutter weiter beschädigt: Als ein neugeborenes Brüderchen stirbt und beide, die knapp vierjährige Aurore und ihre Mutter, mit Schuldgefühlen zurücklässt, gewinnt die Beziehung zwischen beiden den Charakter einer Komplizenschaft in „einer zwar unbegangenen, doch das Unbewußte belastenden Tat“.[22] Der kurz darauf folgende Tod des Vaters, der ähnlich ambivalente Gefühle hervorruft, verstärkt dieses „unheilvolle Band“.[23] Im Alter von zwölf Jahren erschafft sich Aurore, von der Mutter verlassen, den Vater neu in Gestalt eines Privatgotts, Corambé, der sie fortan durch ihr Leben begleitet. Corambé wird zu einem fortdauernden Hindernis für ein erfülltes weibliches Liebesleben. George Sand kann auch als Erwachsene Deutsch zufolge einen Mann nur so lieben wie eine intellektuelle Mutter ihren Sohn. Was sie wirklich sucht, ist „die Liebe des großen, starken, göttlichen Vaters“, der aber „in der Verdrängung und in der religiösen Sublimierung“ bleibt: „Inbrünstig sich nach Weiblichkeit sehnend, musste sie immer, von neuem als Weib enttäuscht, zum Manne werden.“[24] Wenn diese psychische Konstellation George Sand „zu einem großen Geiste der Weltgeschichte machte“, geschah dies doch „auf Kosten ihres weiblichen Glücks“.[25] Dieses finden nur die Phantasiegestalten in ihren Romanen, den Produkten ihrer wunscherfüllenden Phantasie.

Weit unnachsichtiger als Freud stellt sich Deutsch damit dem Ausscheren aus der konventionellen Geschlechterrolle, für das George Sand exemplarisch steht, entgegen; jedes Unglück, das aus dem Konflikt zwischen der psychischen Konstitution der Einzelnen und der von der Gesellschaft wie von potenziellen Sexualpartnern erwarteten „Weiblichkeit“ erwächst, schreibt sie auf das Konto der ersteren. Während Freuds Verhältnis zur gesellschaftlichen Norm zweideutig ist – die Inhumanität der „Bekenner des ‚Normalmenschen‘“ war ihm zuwider[26] –tritt seine Schülerin Deutsch als Verteidigerin der Norm gegen eine sich bereits abzeichnende Auflösung auf; in ihrer *Psychology of Women* (1944/45 im amerikanischen Exil publiziert) radikalisiert sie, in Übereinstimmung mit dieser Tendenz, Freuds Auffassung von der Notwendigkeit der Aufgabe der Klitoris, indem sie die Unsicherheiten in der Theorie ausräumt und die Möglichkeit einer gemeinsamen Erregung von Vagina und Klitoris ausschließt.[27] Nicht die Flucht, die George Sand unternahm, sondern nur ein Einlenken in den „weiblichen Entwicklungsweg“ ermöglicht einer Frau ein befriedigendes Sexualleben, lautet die unmissverständliche Botschaft an Leserinnen und Zuhörerinnen; daran, dass diese damit wirklich besser fahren als Sand, scheint Deutsch nicht zu zweifeln. Dabei ist das, was

22 Ebd. S. 351.
23 Ebd.
24 Ebd. S. 356 f.
25 Ebd. S. 357.
26 GW, Bd. 7, S. 372.
27 Helene Deutsch: Psychology of Women. A Psychoanalytic Interpretation. Vorwort v. Stanley Cobb. Bd. 1. London 1946, S. 183 f.

Deutsch als „Weiblichkeit" empfiehlt, zum Fürchten: über die Angstträume der kleinen Aurore, dass ein ihr geschenkter Polichinelle, ein „Wurstl in rotgoldener Kleidung" sie und ihre Puppe mit Feuer vom Ofen verfolge, sagt sie: „Und dieser rotgoldene Wurstl, der sie feuersprühend und angsterregend bedrängte, ich glaube, *er* war der einzige Mann ihres Lebens, demgegenüber George Sand vollkommen weiblich empfand."[28] Das „weibliche" Empfinden reduziert sich damit auf das angst- und zugleich sehnsuchtsvolle Erwarten der „aktiven Tat"[29] des Mannes, einer empfundenen oder realen Vergewaltigung[30], die für Deutsch am „aktiven Organ" und damit an den „anatomischen Gegebenheiten"[31] zu hängen scheint. Wenn Deutsch schließlich Sand für ihre Meinung rügt, man überschätze die Bedeutung der anatomischen Geschlechtsunterschiede, und die Diagnose trifft, die Verschmähung des „weiblichen Masochismus"[32] habe bei Sand, da Frauen aufgrund ihrer „Organlosigkeit"[33] zu einer produktiven Umsetzung aggressiver Strebungen im Sexualleben „die anatomischen Mittel fehlen", nur dazu führen können, dass sie Männern „Böses tat" und „von einem Teil der Umwelt mit Fluch belegt wurde"[34] – dann ist dies nicht nur ein Anschlag auf jeden Versuch, aus der verordneten Passivität auszubrechen; Deutsch verkennt auch die Größe von Sands Einsicht und ignoriert gerade einige der avanciertesten Thesen Freuds. Natürlich dachte Deutsch, die am Ende des Vortrags, an ihr weibliches Publikum gerichtet, mit Blick auf Sand ausruft: „Wir haben Besseres zu tun!"[35], nicht daran, sich selbst der von ihr aufgestellten Norm zu unterwerfen. Ihr theoretischer Konservatismus mag der Preis gewesen sein, den sie dafür zahlte, als Psychoanalytikerin die konventionelle Frauenrolle zu verlassen, und manche der unglücklichen Erfahrungen, die sie George Sand zuschreibt, mögen ihre eigenen gewesen sein.

John Cody: „She denies the lack of a penis"

Helene Deutschs Haltung ist sicherlich im Vergleich zu der anderer Psychoanalytikerinnen extrem. Dennoch ist die Vorstellung, dass sich Neurosen und anderes Unglück aus einem Scheitern des Individuums an der Norm ergeben – und nicht etwa aus der Unvereinbarkeit der Norm mit den individuellen Dispositionen – trotz aller Unentschiedenheiten bei Freud vorgeprägt, und sie findet sich in vielen psychoanalytischen Frauenbiographien. John Codys Studie über Emily Dickinson von 1971, *After Great Pain*, ist eine außerordentlich sensible Arbeit, die erhellende Interpretationen von Dickinsons

28 Deutsch: Ein Frauenschicksal (wie Anm. 2), S. 349.
29 Ebd. S. 345.
30 Über Aurores Ängste vor dem Polichinelle heißt es: „Im Kasten neben ihrer geliebten Puppe, ihrem kleinen Töchterchen, darf er nicht eingesperrt werden. Sie ahnt für das kleine Weibchen etwas Schreckliches, Unheimliches aus dem Tête-à-tête mit dem Wurstl." Ebd. S. 348.
31 Deutsch: Über die Weiblichkeit (wie Anm. 7), S. 524.
32 Ebd. S. 525.
33 Ebd. S. 519.
34 Deutsch: Ein Frauenschicksal (wie Anm. 2), S. 345 f.
35 Ebd. S. 357.

Gedichten enthält und manche Unzulänglichkeiten der früheren psychoanalytischen Biographik überwindet: so geht sie auf Einwände gegen die psychoanalytische Gleichsetzung von lyrischem Ich und Autorinnen-Ich ein, stellt die Individuen in ein komplexes Beziehungsgeflecht und weist ihr umfangreiches Quellenmaterial minuziös aus. Cody ist es darum zu tun, gegen die apologetische Erklärung, Dickinson sei stets „gesund" gewesen – er hebt hervor, wie sehr diese Sicht dem Bedürfnis der Mutter entsprang, ihre Tochter posthum vor einem Publikum, das nichts von ihr wusste, zu schützen – das Leid zu betonen, von dem Dickinsons Gedichte sprechen, und damit Dickinson und ihre Sperrigkeit und Exzentrizität vor den Glättungsbestrebungen und Rationalisierungen ihrer Apologetinnen und Apologeten zu retten. Er legt ein schweres Gewicht auf den Zwang der familiären und gesellschaftlichen Regeln im Neuengland des 19. Jahrhunderts, denen Emily Dickinson gegenüber stand, und führt eindringlich vor, dass die Psychose, durch die sie seiner recht überzeugenden Argumentation zufolge vor dem Beginn ihrer produktiven Phase als Lyrikerin ging, nichts mit irgendeinem Fehler oder Mangel ihrerseits zu tun hat, sondern den Ausbruch einer Krise darstellt, in die ihre fragile, durch eine unsichere Geschlechtsidentität und die Vermeidung entfalteter Sexualität geprägte Lösung der ödipalen Konflikte geriet. Die Abneigung Dickinsons gegen die ihr vorgegebene Frauenrolle, ihr Unwille, sich mit einer unterwürfigen, als lieblos empfundenen Mutter zu identifizieren, ihre bewusste Identifikation mit dem einschüchternden Vater sowie mit weiblichen Autorinnen und ihr äußerst kompliziertes, durch Identifikation, wechselseitige Suche nach elterlichem Schutz, Neid und inzestuöse Wünsche geprägtes Verhältnis zu ihrem Bruder Austin und dessen Verlobter Sue – all dies erscheint bei Cody zunächst als überaus nachvollziehbar und, gerade weil es zusammen mit der Begrenztheit der Dickinson gegebenen Möglichkeiten in eine tiefe psychische Krise führte, als Voraussetzung ihrer Poesie. Die Humanität Codys ist unübersehbar; über Dickinsons Psychose, der er sich durch die Briefe und Gedichte hindurch interpretierend zu nähern versucht, schreibt er: „The convulsions of the spirit found in Emily Dickinson's poems are only the culminating manifestations of processes incipient in all of us. ... Many persons, not aware that the ‚insane' can be intelligent, warm, suffering, introspective, creative, lovable – in short, *human* – take the greatness of the poetry as proof that Emily Dickinson never did break down. The madman for them is an alien, bestial monster – a creature from outer space. Readers with this misconception remain in fearful opposition to the least suggestion that anything that initiates a resonance deep within themselves can be a product of madness."[36]

Gleichzeitig jedoch finden sich in *After Great Pain* zahlreiche Formulierungen, die nahelegen, dass Dickinson den ihr eigentlich angemessenen, erstrebenswerten Weg heterosexueller Weiblichkeit verfehlt habe. Das klingt beispielsweise an, wenn es bei-

36 John Cody: After Great Pain. The Inner Life of Emily Dickinson. Cambridge (Mass.) 1971, S. 354 f.

nahe schulmeisterhaft heißt: „In every crisis of maturation she chose the wrong path", was freilich sofort korrigiert wird: „Or, rather, the path her diverted quest for a secure love and an inner stability forced her to take led directly away from the goals she sought."[37] Für Cody steht außer Frage, dass Dickinsons Leben weniger schmerzhaft gewesen wäre, wenn sie hätte akzeptieren können, „what she basically was ... – that is, a female" und sich mit ihrer Bestimmung als Frau, wörtlich: „her sexual destiny", abgefunden hätte[38] – obwohl er einsieht, dass sie Gründe dafür hatte, diesen Weg als Zumutung zu verwerfen. Am deutlichsten zeigt sich diese Tendenz dort, wo Cody in Zusammenhang mit seiner Interpretation des Gedichts *My Life had stood - a Loaded Gun* direkt auf den Kastrationskomplex zu sprechen kommt. Dickinsons Entdeckung ihrer phallisch-destruktiven, in einer Feuerwaffe symbolisierten Potenz, die Cody zufolge ihre künstlerische Produktivität freisetzte, wird hier, durchaus in Einklang mit Freud, als Entwicklungshemmung und Realitätsverleugnung charakterisiert:

„There are clues to be found in the poet's writing that the ‚Loaded Gun' may not refer exclusively to the male organ but may encompass also the genital of the so-called phallic woman. What is represented by this term is a woman who has suffered a particular arrest in her emotional development ... She denies the lack of a penis."[39]

Es ist klar, dass sie dies tut; es fragt sich aber, was Cody, der diesen Schritt selbst als Befreiungsschlag und als Akzeptanz einer zuvor verdrängten „Bisexualität" beschreibt, das Recht gibt zu sagen, ihre wirkliche Bestimmung sei eine andere gewesen. Cody scheint Freuds Ansicht, wonach das weibliche Genitale „kastriert", das Mädchen aber bis zu seiner alles entscheidenden „Entdeckung" im Besitz eines Penisäquivalents sei, nicht zu teilen: die Kastration *und* der weibliche Phallus erscheinen bei ihm als zwei Seiten derselben infantilen Illusion.[40] Diese Aufwertung der Vagina hat paradoxerweise zur Folge, dass die ganze Last der Verachtung der „Weiblichkeit" als „Kastriertheit" Dickinson aufgebürdet wird, als ob sich diese Verachtung nicht als *allgemeiner* Infantilismus in einer *realen* Erniedrigung der Frauen objektivierte, die Dickinson wie alle anderen vorfand. Cody gesteht zu, dass Emily Dickinsons Mutter kein inspirierendes Vorbild sein konnte, aber weil er das Leben Dickinsons unter dem Gesichtspunkt eines Scheiterns an einer Idealentwicklung sieht, fällt es ihm schwer anzuerkennen, dass es auch Berechtigtes hat, wenn Dickinson die Geschlechterverhältnisse nach dem Muster der ungleichen Ehe zwischen ihrem imposanten, keine eigenen Schwächen duldenden Vater und ihrer furchtsamen und passiven Mutter konzipiert. Auf der Suche nach einem Grund für die tiefen Konflikte, die in Dickinsons Kunst zum Ausdruck kommen, führt er diese schließlich auf eine einzige letzte Ursache zurück, „the failure of Mrs. Dickinson's maternal functions"[41], die Unfähigkeit der Mutter, ihre Kinder vorbehaltlos zu lieben

37 Ebd. S. 260 f.
38 Ebd. S. 183, 55.
39 Ebd. S. 409.
40 Ebd. S. 409 f, 431 – 442.
41 Ebd. S. 48.

und für sie ein bewundertes Vorbild zu sein: „To this extent it may be said that Emily Dickinson was able to become a great poet because – not in spite of – her unobtrusive, ungifted, and unstimulating mother – the ultimate progenitress, therefore, of the verse."[42] Codys Haltung hierzu ist zwiespältig, denn er glaubt zwar, dass Dickinson mit einer intelligenteren und liebenswürdigeren Mutter, die es ihr erleichtert hätte, ihre „proper function as a woman"[43] zu akzeptieren, ein weniger zerrüttetes Leben gehabt hätte – doch „in that case the ... impoverishment would be ours".[44] Man kann Cody nicht vorwerfen, Dickinsons Größe als Künstlerin übersehen zu haben, aber er verlangt vom Rest der Welt wenig, wenn er für ihr persönliches Unglück fast ausschließlich ihre Mutter verantwortlich macht. So wenig er den Assoziationszusammenhang in Frage stellt, in dem sich „männlich" in „assertive, penetrative, and fructifying" oder „aggressive, creative" und „weiblich" in „receptive and gestative" übersetzt[45], so wenig zweifelt er eine Lebenspraxis an, in welcher die Männer, der Außenwelt zugewandt, in permanenter Konfrontation mit dieser den Lebensunterhalt der Familie zu sichern gezwungen sind, während die Frauen dafür zuständig sind, ihnen und den Kindern etwas von der Freundlichkeit und Wärme zu geben, von denen die Realität ansonsten eher wenig zu bieten hat.

Elizabeth Young-Bruehl: „Many kinds of preconceptions ..."

Eine psychoanalytische Biographik, die sich den vorgegebenen, an die Konvention angelehnten Normen entschlagen will, kann dies nur tun, indem sie das psychoanalytische Lehrgebäude als Ganzes erneut zur Diskussion stellt. Die repressiven Züge Freuds und, mehr noch, seiner Schülerinnen und Nachfolger werden erst unter dieser Voraussetzung überhaupt erkennbar. Viele Versuche einer Revision der Psychoanalyse bedeuteten einen Rückschritt; das gilt schon für die Anfangszeit, in der, wie Freud schreibt, von manchen seiner ehemaligen Anhänger gerade das „zurückgelassen, als Irrtum verworfen" wurde, was „an der Psychoanalyse neu ist und ihr eigentümlich zukommt", denn: „Auf diesem Wege lassen sich die revolutionären Vorstöße der unbequemen Psychoanalyse am leichtesten zurückweisen."[46] Das kritische Potential der Psychoanalyse verflüchtigt sich aber auch dann, wenn man ihre abgründigen Thesen als Lehrsätze handhabt, die man sozusagen bereits in der Tasche hat. Dieses Potential ist gerade an den Stellen am greifbarsten, an denen die psychoanalytische Theorie misslang, weil sie dort am eklatantesten ihren eigenen Einsichten widerspricht. Insofern die Neurose im Leben „brauchbar" sei, sei sie „nicht pathologisch zu nennen", heißt es an einer Schlüsselstelle in den „Protokollen der Wiener Psychoanalytischen

42 Ebd. S. 499.
43 Ebd. S. 441.
44 Ebd. S. 499.
45 Ebd. S. 398, 412.
46 GW, Bd. 12, S. 82.

Vereinigung".[47] Damit wird etwas über den Doppelsinn des ‚Gesunden' ausgesprochen, das zum einen ungeschmälerte Versöhnung, zum anderen aber eine wie auch immer pathologische Einpassung in Nützlichkeitsforderungen im Interesse der Selbsterhaltung bezeichnen soll. Eben eine solche Brauchbarkeit kennzeichnet auch die als „Annahme der Kastration" definierte „Weiblichkeit", die nach Freud als Kondition der Neurose nahesteht, an der zu scheitern aber erst recht in die Neurose oder Psychose führt. Wenn Freud noch Jahre später die Verdrängungen – also eben die psychischen Vorgänge, die die Psychoanalyse erklärtermaßen aufzuheben bestrebt ist – als Schutz des Ich gegen die Triebregungen des Es ausdrücklich in der Analyse nur teilweise „abgetragen", teilweise aber auch „aus soliderem Material wieder aufgebaut" sehen will[48] und im Zusammenhang damit die Verdrängung des „Gegengeschlechtlichen" thematisiert[49], dann widerstrebt dies wie kaum etwas anderes den psychoanalytischen Intentionen. Die Aufstellung einer ‚weiblichen' Norm als letztes Wort der Psychoanalyse zu nehmen heißt, ob es in affirmativer oder denunziatorischer Absicht geschieht, diesen zentralen Widerspruch zu eliminieren und die zweideutigen Formulierungen Freuds auf eine schale Normierungsideologie herunterzubringen.

Im Geist einer Selbstkritik der Psychoanalyse, die gegen Freud „the radicality of his own fully articulated theory of sexuality" geltend macht[50], tritt Elizabeth Young-Bruehl mit *Anna Freud. A Biography* (1988) in der psychoanalytischen Biographik solchen reduktiven Tendenzen entgegen.[51] Anna Freud war die jüngste Tochter Sigmund und Martha Freuds und zugleich eine Psychoanalytikerin, deren Schriften vor allem zu den Abwehrmechanismen des Ich und zur Kinderpsychoanalyse die Theoriediskussion entscheidend beeinflussten. Sie spielte eine wichtige Rolle in der psychoanalytischen Bewegung – nicht nur als Autorin, sondern auch als Mitarbeiterin der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung und des Psychoanalytischen Verlages, als Initiatorin und Leiterin psychoanalytischer Kliniken und Tagesstätten für Kinder, als Entwicklerin neuer Forschungsmethoden, als Verwalterin des Erbes ihres Vaters und durch ihre Kontroverse mit Melanie Klein, die die Internationale Psychoanalytische Vereinigung jahrzehntelang in zwei Lager spaltete. Als Young-Bruehl ihre Arbeit an der Biographie begann, herrschte, wie sie schreibt, unter Historikern der Psychoanalyse die Meinung vor, dass Anna Freud keine originelle Denkerin gewesen sei, sondern lediglich auf höchst talentierte Weise die von ihrem Vater entwickelten Theorien und Techniken auf Kinder angewandt habe.[52] Diese Ansicht gründete sich teils auf eine Geringschätzung der Kinderanalyse, ein hauptsächlich von Frauen ohne medizinische Ausbildung entwickeltes Spezialgebiet, teils aber auch auf die Vorstellung, dass theoretische Originalität

47 Protokolle der Wiener psychoanalytischen Vereinigung. Hrsg. v. Hermann Nunberg u. Ernst Federn. Bd. 1: 1906 – 1908. Frankfurt am Main 1976, S. 54.
48 GW, Bd. 16, S. 71.
49 Ebd. S. 97 ff.
50 Elizabeth Young-Bruehl: Subject to Biography. London 1998, S. 179.
51 Elizabeth Young-Bruehl: Anna Freud. A Biography. London 1988.
52 Ebd. S. 49.

mit einer Loyalität, wie Anna Freud sie ihrem Vater gegenüber zeigte und von anderen forderte, unvereinbar sei. Young-Bruehls Intention, die Eigenständigkeit und theoretische Bedeutung von Anna Freuds Werk herauszustellen, ist als solche nichts für sie Spezifisches, wohl aber der Versuch, *gleichzeitig* die Erfahrungen, die sich darin niedergeschlagen haben, psychoanalytisch aufzuschlüsseln.[53] Weil Young-Bruehl ihren Prämissen nach das Werk Anna Freuds nicht zu einem bloß subjektiven Ausdruck einer individuellen Ödipuskonstellation erklären kann, wie es in der psychoanalytischen Künstlerbiographik meist geschieht, sondern auf die Anerkennung seines Wahrheitsanspruchs abzielt, ohne gleichzeitig seine Beziehung zum Triebleben negieren zu können, ist sie gezwungen, die psychoanalytischen Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Autorin und Werk zu überdenken. Anna Freuds theoretische Neuentdeckungen erscheinen in Young-Bruehls Biographie als Ergebnisse einer lebenslangen Selbstanalyse; als solche sind sie zugleich persönlich, denn in ihnen sprechen sich Einsichten über die eigenen unbewussten Regungen aus, und intersubjektiv, weil der Analyseprozess selbst ein Objektivierungsprozess ist, in dem Selbsterkenntnis mit der Auflösung von Symptomen durch theoretische Reflexion zusammenfällt, und als solcher notwendig über die eigene Person hinausgeht: die psychoanalytische Textproduktion, die Erfahrungen in der therapeutischen Praxis, die Beobachtungen an Kindern und die Diskussionen innerhalb der psychoanalytischen Bewegung sind ebenso in Anna Freuds Selbstreflexion eingegangen wie sie umgekehrt durch diese vermittelt sind, ohne sich auf sie reduzieren zu lassen.[54] Subjektiv und zufällig sind psychoanalytische Theoreme nach Young-Bruehl vor allem dort, wo sich individuelle Widerstände und Befangenheiten in einer Blockade des Erkenntnisprozesses geltend machen; dies aufzuzeigen ist eines der unausgesprochenen, erst später explizit gemachten Interessen der Biographie.[55]

Noch kennzeichnender für Young-Bruehl ist, dass sie sich bewusst – und explizit im Gegensatz zu den in Anna Freuds Schriften formulierten theoretischen Postulaten[56] – der Frage verweigert, ob Anna Freud ‚normal' war oder nicht. Anna Freuds Beziehung zu ihrem Vater, mit dem sie sich stärker identifizierte als mit ihrer Mutter, war ungewöhnlich eng: Vom Zeitpunkt seiner ersten Krebsoperation an entschied sie sich, an seiner Seite zu bleiben und ihn zu pflegen, während sie gleichzeitig als Psychoanalytikerin in seine Fußstapfen trat. Sie heiratete nie und praktizierte, soweit bekannt, ihr ganzes Leben lang keinen Sexualverkehr im engeren Sinn, auch nicht mit ihrer Freundin und Lebenspartnerin Dorothy Burlingham. Zwei theoretische Aufsätze über Schlagephantasien mit Masturbationszwang, der eine von Sigmund Freud und der andere von ihr selbst verfasst,

53 Es fällt auf, wie viele Biographien von Psychoanalytikern über Psychoanalytiker von psychoanalytischen Interpretationsmöglichkeiten keinen Gebrauch machen, sondern konventionelleren Schemata folgen.

54 Vgl. hierzu Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 459 f.

55 Vgl. ebd. S. 185 – 188, 459, sowie Young-Bruehl: Subject to Biography (wie Anm. 50), S. 53, 94, 100.

56 Vgl. ebd. S. 89 f, S. 93 f. sowie Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 327.

beruhen fast sicher auf ihrer Lehranalyse bei ihrem Vater[57]; es scheint, dass Anna Freud den unbewussten ödipalen Wunsch nach Liebesverkehr mit ihrem Vater zu einem wiederkehrenden, lustbesetzten, analerotisch gefärbten Tagtraum verarbeitete, in dem Knaben von einem erwachsenen Mann geschlagen werden, und dass sie diesen Traum später durch ausgedehnte Phantasien von Übertretung, Strafdrohung und Versöhnung ersetzte. Psychoanalytisch gesehen, war für sie die Askese und Vateridentifikation eine Möglichkeit, Inzestwünschen gegenüber ihrem Vater auszuweichen, ohne ihm je untreu zu werden, während ihre Tätigkeit als Psychoanalytikerin und Leiterin von Einrichtungen für Kinder es ihr zugleich erlaubte, außerhalb der üblichen Familienkonstellation die verschiedensten familiären Beziehungen, mit Kolleginnen und Kollegen wie mit Kindern, einzugehen und ihr eifersüchtiges Konkurrenzverhältnis zur Psychoanalyse hinter sich zu lassen. Es wäre sehr leicht möglich, Anna Freuds Leben als ein gescheitertes oder in seiner Entwicklung gehemmtes zu klassifizieren, und Young-Bruehl ist sich darüber völlig klar: „Readers might assume that ascetism is equivalent to developmental failure, that spinsterhood (to use an old-fashioned term) is necessarily emotionally threadbare; that homosexuality, whether involving sexual acts or only fantasies, is by definition pathological or, on the other hand, that homosexuality without sexual activity could only be a figment of a biographer's homophobic imagination because it is not to be found in real life; that a father-daughter analysis is some kind of incest or, as one analyst argued to me, some kind of world-historical courage of experimentation. Many kinds of preconceptions."[58]

Gegen diese „preconceptions" stellt Young-Bruehl die Entscheidung, das Leben Anna Freuds nicht zu beurteilen, „not to try to package it neatly, but to set it out in all its ambiguity for the reader's contemplation".[59] Das gelingt ihr in einem beträchtlichen Ausmaß, und dies ist nicht zuletzt einer Arbeitsmethode zu danken, die bis ins Detail das Vorhaben spiegelt, vorschnelle Klassifizierungen und formelhafte Wendungen zu vermeiden. Wie Hannah Arendt, bei der sie promovierte und über die sie die bis heute maßgebliche Standardbiographie verfasste[60], teilt Young-Bruehl die Auffassung, dass eine Biographin die Dargestellte ausführlich zu Wort kommen lassen sollte, um ihre Gedankengänge nachverfolgen zu können, statt sie nur von außen zu betrachten. Dementsprechend versteht sie sich als „courier" der lebenslangen, nur in verstreuten Fragmenten vorliegenden, mit theoretischen Entdeckungen zusammenfallenden, sich in psychoanalytischer Selbstreflexion vollziehenden Geschichte Anna Freuds.[61] Hieraus folgt zum einen, dass diese Biographie im Unterschied zu der über Arendt nur eine

57 Ebd. S. 103 – 109.
58 Young-Bruehl: Subject to Biography (wie Anm. 50), S. 52.
59 Ebd. S. 52.
60 Vgl. Elizabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. For Love of the World. London, New Haven 1982. Im Vorwort zu ihrer Biographie über Rahel Varnhagen schreibt Arendt, es sei ihre Absicht gewesen, „Rahels Lebensgeschichte so nachzuerzählen, wie sie selbst sie hätte erzählen können". Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München; Zürich 1992, S. 10.
61 Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 18 f.

psychoanalytische sein konnte – und Young-Bruehl nahm ihre Sache so ernst, dass sie eine Ausbildung zur professionellen Analytikerin begann –, zum anderen aber, dass das Material ein verhältnismäßig großes Gewicht erhält. In einer Vorbemerkung legt sie ihre quellenkritischen Maßstäbe offen, die weit über das übliche Maß selbst einer wissenschaftlichen Biographie hinausgehen: mit unzähligen Gerüchten über Freud und seine Familie konfrontiert, machte sie es sich zur Regel, für jede ihrer Aussagen über Anna Freud „as much primary documentation as possible" vorzulegen, Lücken nicht zu kaschieren, Interviewmaterial nur bei Bestätigung einer Behauptung durch mehrere unabhängige Personen zu berücksichtigen und aus anderen Texten nur durch „primary documentation" Beglaubigtes zu übernehmen.[62] Die ganze Biographie zeichnet sich dadurch aus, dass sie keine unmittelbare Kenntnis äußerer oder psychischer Vorgänge vorspiegelt, sondern ihre Abhängigkeit von ihrerseits vielfach vermittelten Dokumenten beständig in Erinnerung ruft. Während in älteren psychoanalytischen Biographien oft ganz am Anfang die Ödipuskonstellation des jeweiligen Individuums herausgearbeitet wird, um weitere Lebensereignisse daraus ableiten zu können, konstruiert Young-Bruehl Anna Freuds Verhältnis zu ihren Eltern und ihren Charakter erst nach und nach durch Gedichte, Träume und Tagträume und durch zeitgleich mit der Analyse entstandene theoretische Schriften Anna und Sigmund Freuds hindurch. Young-Bruehl behauptet also nicht einfach, die psychische Konstitution Anna Freuds zu kennen, sondern geht von zerstreuten, zunächst rätselhaften, interpretationsbedürftigen psychischen Manifestationen aus, die als solche festgehalten werden: Analysen, Selbstanalysen und Traumaufzeichnungen Anna Freuds nehmen in der Darstellung breiten Raum ein.

Dieser Vorgehensweise entspricht ein reflektierter Umgang mit den eigenen theoretischen Voraussetzungen, die implizit – auch in Auseinandersetzung mit den Positionen Anna Freuds – in der Biographie thematisiert werden. Anna Freuds Leben ist von der Entwicklungsgeschichte der Psychoanalyse nicht zu trennen. Hieraus ergeben sich einerseits Schwierigkeiten der formalen Gestaltung – die weitgehend chronologische Form stößt vor allem gegen Ende der Biographie an ihre Grenzen –, andererseits bietet sich aber auch die Gelegenheit, die psychoanalytischen Theorieelemente, mit denen sich die einzelnen Biographeme aufschlüsseln lassen, darzulegen, ohne von ihrem strittigen und möglicherweise problematischen Charakter abzusehen. Young-Bruehl selbst findet für dieses Vorgehen die Formulierung, dass „Anna Freud's biographers cannot fail to be historians of – within – psychoanalysis"[63], wobei das „within" hier bedeutet, dass das Schreiben über psychoanalytische Theoriegeschichte nicht jenseits der Psychoanalyse als eines sich fortentwickelnden Erkenntnisprozesses stattfindet, sondern selbst ein Teil von ihr ist. Indem Young-Bruehl die Diskussionen innerhalb der psychoanalytischen Bewegung nachzeichnet – und dies tut sie ausführlich – zeigt sie, trotz weitgehender

62 Ebd. S. 12.

63 Vgl. Young-Bruehl: Subject to Biography (wie Anm. 50), S. 90.

Zurückhaltung eigener Urteile, die Psychoanalyse als eine vielfach neuformulierte, ständig debattierte, wesentlich unabgeschlossene Theorie, als eine geistige Tätigkeit eher denn als ein fertig vorliegendes System.

Die Veränderungen im psychoanalytischen Blick, die sich in Young-Bruehls Anna-Freud-Biographie zeigen, resultieren größtenteils aus einer minimalen Verschiebung, die darin liegt, „Bisexualität" nicht als etwas zu sehen, das es zu verdrängen oder im Zuge des Erwachsenwerdens hinter sich zu lassen gilt, sondern als etwas, das eine Vielzahl an Möglichkeiten beschreibt, die in der menschlichen Psyche liegen, „some of which are pathological and some of which are not".[64] An sich ist diese These nicht neu – sie findet sich, wie gezeigt, in dieser Allgemeinheit schon bei Freud – doch Young-Bruehl spitzt sie so zu, dass das, was sonst als ‚normal' gilt, bei ihr als erklärungsbedürftige Einschränkung erscheint.[65] Gegen die Norm setzt Young-Bruehl die Normalität der Bisexualität, und mehr noch: wie sie selbst sagt, tendiert sie dazu, diese zu idealisieren.[66] Einige Stellen, an denen die Biographie trotz allem zur Formelhaftigkeit neigt, sind paradoxerweise gerade diejenigen, an denen die ‚Bisexualität' Anna Freuds betont wird. Schon in der Einleitung heißt es: „Anna Freud balanced in herself to quite remarkable effect a maternal, child-loving femininity and an adventurous, feisty masculinity – both enacted in quite conventional ways"[67], und dieser Gedanke taucht im Verlauf der Darstellung immer wieder auf. Young-Bruehl hat später das Schematische der Bisexualitätsthese, die zwar das Individuum aus dem Zwangskorsett des ausschließlich ‚Männlichen' oder ‚Weiblichen' befreit, aber Männlichkeit und Weiblichkeit als einigermaßen starre Elemente innerhalb eines jeweils verschiedenen Mischverhältnisses festhält, deutlicher gesehen als in der Anna-Freud-Biographie, in der nur gelegentlich Zweifel anklingen.[68] Auch scheint es – und auch dies deutet sich bereits in der Biographie an –, als sei für Anna Freud der Wunsch charakteristisch, „to be neither sex, or staying in relative sexual undifferentiation", im Gegensatz zu dem bei Young-Bruehl selbst vorherrschenden Wunsch „to be both", von dem sie später im Zusammenhang einer Rekapitulation des Entstehungsprozesses der Biographie spricht.[69] Noch in einem anderen Punkt gibt Young-Bruehl der Versuchung nach, biographische Eindeutigkeit und Geschlossenheit herzustellen: In der Absicht, der Neigung Anna Freuds entgegenzuarbeiten, ihr Verhältnis zu Mutterfiguren auszublenden, hebt sie die Rolle der Kinderfrau Josefine Cihlarz hervor, deren Liebling „Annerl" war – was innerhalb der Logik einer psychoanalytischen Biographie sicher sinnvoll und legitim ist, aber in dem Augenblick zum Klischee wird, in dem sie die Pflegerinnen der Sterbenden, Alice Colonna und Manna Friedmann, zu „Kinderfrauen" ernennt, um mit

64 Ebd. S. 53.
65 Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 327.
66 Young-Bruehl: Subject to Biography (wie Anm. 50), S. 100.
67 Elizabeth Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 19.
68 Vgl. Elizabeth Young-Bruehl: „Introduction". In: Freud on Women. Hrsg. v. Elizabeth Young-Bruehl. New York 1992, S. 19 f und Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 129.
69 Vgl. Young-Bruehl: Subject to Biography (wie Anm. 50), S. 98.

dem Satz zu schließen: „Then, when they went off to the park, the *Kinderfrau* and Anna Freud, she, shrunken to the size of a schoolgirl, sat wrapped inside her father's big wool coat."[70] Im Postscript fällt Young-Bruehl in mancher Hinsicht hinter den übrigen Text zurück, indem sie eine Art Bilanz aus Anna Freuds Leben zieht.[71]

Die psychoanalytische Biographik entstand als eine Form der psychoanalytischen Kunstinterpretation, die die Triebbedingtheit menschlicher Kultur im Detail aufweisen und die infantile Haltung gegenüber den „sozial anerkannten Helden" (Freud)[72] durch eine reflektierte ersetzen wollte. Sie gehört zu dem großen geistigen Abenteuer, welches die Psychoanalyse ist. Es ist schwer, das selbst an den misslungensten psychoanalytischen Biographien nicht wahrzunehmen, und doch hat man manchmal den Eindruck, als wäre die Biographik innerhalb der Psychoanalyse, verglichen mit Fallstudien von Patientinnen, Theorieentwürfen und nicht-biographischen Studien von Kulturerscheinungen, ein Ort, an dem eher zu Formeln erstarrte Theoreme angewandt als neue Entdeckungen gemacht werden. Vielleicht ist es gerade das Prinzip, das der Wahl dieser Textform zugrunde liegt – die Annahme eines rein persönlichen Charakters intellektueller Tätigkeit im weitesten Sinne – das psychoanalytische Biographinnen und Biographen daran hindert, genau hinzusehen. Denn die Konflikte zwischen Ich, Über-Ich und Es, die im Medium des Geistes ausgetragen werden, sind ja nicht nur dem einen Individuum eigen, das sie in einem Lebenswerk objektivierte; die Arbeit am Werk besteht vielmehr gerade darin, die individuellen Entstehungsbedingungen, ohne die es nicht wäre, in ihm aufgehen zu lassen, ohne ihren Gehalt zum Verschwinden zu bringen, in der Hoffnung, dass dieser Gehalt in anderen Resonanz finde. Die Allgemeinheit des Anormalen zu sehen, das sich letztlich durch nichts anderes als eine Konfliktsituation definiert, wäre eine Voraussetzung dafür, dem Verhältnis zwischen Autor und Werk ebenso wie den Besonderheiten des dargestellten Individuums gerecht zu werden. Eben diese Allgemeinheit aber verschwindet dort, wo dem jeweiligen Individuum vorgerechnet wird, dass es keine ‚normale' Entwicklung einschlug, fast ebenso sehr wie dort, wo es – wie es in der nicht-psychoanalytischen Biographik oft geschieht – zum ‚normalen' zurechtinterpretiert wird. Die Psychoanalyse hat die Dialektik von Krankheit und Gesundheit nicht wirklich ausgetragen. Ob dies innerhalb der psychoanalytischen Biographik geschehen kann, ist fraglich. Doch in einer Theorie, die sich seit Freud „in der Opposition gegen alles konventionell Eingeschränkte, Festgelegte, allgemein Anerkannte" fand[73], finden sich gewiss, trotz der Erstarrung zum Kulturgut, einige Möglichkeiten dafür.

Der 1. Teil des Textes erschien in sans phrase *Nr. 5. Beide Teile sind zum ersten Mal 2009 in dem Sammelband* Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie *, herausgegeben von Bernhard Fetz, publiziert worden. Wir danken dem Verlag De Gruyter für die Genehmigung des Abdrucks.*

70 Young-Bruehl: Anna Freud (wie Anm. 51), S. 453.
71 Vgl. ebd. S. 454 – 462.
72 GW, Bd. 13, S. 381.
73 GW, Bd. 17, S. 28.

Christoph Hesse

Ohne Namen

Die Darstellung der Verfolgung und Vernichtung der Juden im sowjetischen Kino (1938 – 1945)

Die Komödie sei nichts anderes als eine Tragödie plus Zeit, erklärt der Seifenopernproduzent Lester, gespielt von Alan Alda, in Woody Allens Film *Crimes and Misdemeanors* (Verbrechen und andere Kleinigkeiten, USA 1989). In der Nacht, da Abraham Lincoln erschossen wurde, sei es unmöglich gewesen, darüber zu scherzen; nun hingegen könne man das besten Gewissens tun, und die Leute würden darüber lachen. Dieser in Weisheit verkleidete Witz funktioniert auch in umgekehrter Richtung. Aus zureichendem Abstand scheint es geradezu unmöglich, die Tragik, sofern es sich darum handelt, oder schlechthin den Ernst eines Ereignisses zu fassen. Dem in Sarkasmus geübten Historiker sieht schon die Tragödie bald wie die Farce aus, als die sie sich dereinst noch einmal ereignen soll.

Der Film kommt naturgemäß zu spät, zu spät jedenfalls zu seinem Publikum, dem er etwas als gegenwärtig vorspielt, was bereits vergangen ist (gleich, ob es sich um die Wiedergabe eines ungestellten Ereignisses oder einer Inszenierung handelt). Der Historienfilm, der das zum Prinzip erhebt, scheint daher ein vollauf angemessenes Genre: Seht her, so ist es gewesen! Und da es nicht mehr zu ändern ist, kann man nach der Vorstellung verblüfft, zerknirscht oder ganz zufrieden nach Hause gehen. Darin liegt die ihrerseits tragische Komik des Films, die auch manch einen lächerlich aussehen lässt, der es furchtbar ernst meint. Nur höchst selten mag es einem gelingen, in die gegenwärtige Wirklichkeit einzugreifen, indem er seine Zuschauer über ein soeben geschehenes und weiter geschehendes Unheil ins Bild setzt und sie dazu anzuhalten sucht, weiteres Unheil zu verhindern, soweit sie mit ihrer bloßen Meinung dazu Entscheidendes beitragen können, oder wenigstens sich selbst in Sicherheit zu bringen. Die erste Voraussetzung, nämlich das Erscheinen zur rechten Zeit, erfüllen schon die wenigsten Filme. Dazu müsste einer idealerweise jüngst Vergangenes als etwas Gegenwärtiges darstellen, das aber noch ungeschehen zu machen wäre, oder immerhin so zeitig herauskommen, dass der beabsichtigte Appell nicht selber zur unbeabsichtigt makabren Posse gerät. 1941 beklagt der im New Yorker Exil lebende Klaus Mann, die amerikanischen Filme

gegen den Nationalsozialismus kämen zu spät, und das sei, von allen ästhetischen und politischen Unzulänglichkeiten abgesehen, ihr erster und entscheidender Fehler. Die sowjetischen seien zwar keineswegs besser in ihrer künstlerischen Gestaltung oder mutiger in der Kundgabe ihrer politischen Absichten, aber sie hätten zumindest recht früh schon den Versuch unternommen, die Welt über die Vorgänge in Nazideutschland und über die davon ausgehende Bedrohung in Kenntnis zu setzen.[1]

Mit dieser Einschätzung behält er recht, neuere filmhistorische Untersuchungen können sie heute sogar noch bekräftigen;[2] wenngleich die beiden sowjetischen Produktionen, die Mann dort als Beispiele nennt, *Professor Mamlock* (1938) von Herbert Rappaport und *Familie Oppenheim* (1939) von Grigori Roschal, gar nicht sehr viel früher als die ersten amerikanischen Anti-Nazi-Filme herausgekommen sind. Bemerkenswert gerade an diesen beiden ist, dass sie, wie es selbst nur die wenigsten der später entstandenen Hollywood-Filme tun,[3] das Schicksal von Juden in den Vordergrund stellen. In Anbetracht dessen erscheint es beinahe nebensächlich, dass sie sich auch nicht auf die aktuellen Verhältnisse im da bereits expandierenden Deutschen Reich, sondern auf den Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft beziehen, also auf die Zeit, da die Hoffnung auf Widerstand seitens der noch nicht zur Volksgemeinschaft verschweißten Bevölkerung nicht vollends illusorisch geworden war. Dass der nach Amerika emigrierte Klaus Mann die sowjetischen Filme dort gesehen und besprochen hat, beweist, dass sie dieses Ziel zumindest erreicht haben: nämlich irgendwo in der Welt ein Publikum aufzustören, von dessen Reaktionen, auf wie vielfach vermittelte Weise auch immer, womöglich Entscheidendes abhängen könnte. Welchen Einfluss importierte Filme wie diese auf die wechselnde Stimmung in der amerikanischen Öffentlichkeit zugunsten eines Kriegseintritts der USA ausgeübt haben mögen, wird nie genau herauszubekommen sein. Überschätzen sollte man bei einem nicht direkt betroffenen Publikum weder die Wirkung von Filmen noch die sogenannte öffentliche Meinung insgesamt. Der Wahrheit näher käme hier wohl der gern als vulgär gescholtene Materialist, der einmal mehr die Bedeutung ökonomischer und damit verbundener politischer Interessen hervorhebt. In der Sowjetunion selbst aber haben diese Filme ein viel dringenderes und unmittelbar naheliegendes Ziel erreicht. Indem sie insbesondere den jüdischen Zuschauern deren Bedrohung durch die Nazis schon vor dem Krieg vor Augen führten, haben sie schließlich manche von ihnen zur rechtzeitigen Flucht vor den heranrückenden deutschen Truppen veranlasst.[4]

1 Siehe Klaus Mann: What's Wrong with Anti-Nazi-Films? (1941). In: New German Critique 89/2003, S. 174 f.

2 „Soviet prewar film portrayals of the Nazi persecution of Jews are a great deal more candid than either British or American images, and had they not been systematically marginalized and ignored, they might have triggered a more timely response to the international political and refugee crisis faced in the last years of interwar peace." Jeremy Hicks: First Films of the Holocaust. Soviet Cinema and the Genocide of the Jews, 1938 – 1946. Pittsburgh 2012, S. 8.

3 Siehe Ruth Karpf: Are Jewish Themes „Verboten"? (1943). In: New German Critique 89/2003, S. 183 f.

4 Siehe Olga Gershenson: The Phantom Holocaust. Soviet Cinema and Jewish Catastrophe. New Brunswick (New Jersey) 2013, S. 27 f.

Nach dem Ende des Krieges, als die eben noch verbündete Sowjetunion schon als gefährlichster Feind der westlichen Welt dastand, verschwanden aus diesem Teil der Welt auch ihre Filme. Im Unterschied zu den Anti-Nazi-Filmen Hollywoods, von denen einige sich über diesen besonderen Anlass hinaus bald als Klassiker etablierten – vorweg *Casablanca* (1942) von Michael Curtiz, ebenso Ernst Lubitschs *To Be Or Not to Be* (Sein oder Nichtsein, 1942) und Fritz Langs *Hangmen Also Die* (Auch Henker sterben, 1943) –, sind die sowjetischen noch bis heute nahezu unbekannt. Dies gilt für die schon in den 1930er Jahren produzierten Filme über Nazideutschland ebenso wie für die, die nach dem Einmarsch der Wehrmacht gedreht wurden, als die Deutschen und ihre Helfer sogleich damit begannen, die jüdische Bevölkerung des von ihnen eroberten Gebiets zu ermorden. Neben den vielen antifaschistischen und antideutschen, noch vergleichsweise bekannten Kriegsfilmen, die zur emotionalen Mobilmachung vor allem der russischen Sowjetbürger im Geiste des Großen Vaterländischen Krieges eingesetzt wurden, entstanden dort auch die ersten Dokumentar- sowohl wie Spielfilme über den beginnenden Holocaust, der da noch lange keinen Namen hatte und auch noch keine einschlägigen Bildformeln, die das in Bilder noch schwieriger als in Worte zu Fassende heute ebenso hilflos wie akkurat zusammenfassen. Die Vernichtungslager, deren Zäune, Gleise und Schornsteine längst zum filmischen Repertoire gehören, waren aus sowjetischer Perspektive auch noch gar nicht sichtbar. Getötet wurden die Menschen dort vor allem durch Massenerschießungen in Wäldern. Eine ähnliche Bedeutung wie den Namen (und damit assoziierten Bildern) der Lager kommt in der sowjetischen Wahrnehmung und Erinnerung der Schlucht von Babi Jar zu.[5]

Die damals entstandenen, seitens Staat und Partei eher geduldeten als ausdrücklich geförderten Filme über den noch namenlosen Holocaust, der dort seinen Anfang nahm, blieben jedoch nicht nur im Westen, nachdem einige von ihnen bis 1945 dort gezeigt worden waren, weithin unbeachtet; auch in der Sowjetunion selbst wurden sie bald nach dem Krieg dem offiziellen Vergessen anheimgegeben.

Was das inzwischen ganz griffige Wort Holocaust auf unvermeidlich vertrauliche Weise bezeichnet, ist selbst offenkundig alles andere als eine Tragödie, sofern man darunter nicht im landläufigen Sinne ein großes Unglück versteht, das jemandem unversehens widerfährt, sondern in klassischer Tradition eine Katastrophe, die ein Protagonist in bester Absicht unweigerlich mitheraufbefördert und daran schließlich selbst zugrunde geht. Auch solche Tragödien haben sich im Schicksal Einzelner, die das ihnen drohende Unheil nicht wahrhaben konnten oder wollten, wohl ungezählte Male zugetragen; genau darauf stürzen sich die zuhauf produzierten Holocaust-Filmdramen, die darum

5 Siehe ebd. S. 1 f. Claude Lanzmann übrigens wollte auch die Verbrechen der ‚Einsatzgruppen' in der Sowjetunion in seinen Film *Shoah* (F 1985) aufnehmen, scheiterte jedoch daran, dass er keine aussagefähigen beziehungsweise -willigen Zeugen fand.

ihr ambitioniertes Thema nur als Kulisse benutzen. Wie wenig die Form der Tragödie zur Darstellung einer Katastrophe geeignet ist, die alle individuellen Ratschlüsse ihrer prospektiven Opfer zunichte macht, spürte Ernst Lubitsch bereits, als sich das Schlimmste erst erahnen ließ. Ob die Satire, für die er sich stattdessen entschied, der Darstellung einen besseren Dienst erwiesen hat, kann dahingestellt bleiben.[6] Jedenfalls sollte der ansonsten ahnungslose Lester aus *Crimes and Misdemeanors* mit seinem Gespür für die Bedürfnisse des von ihm belieferten Publikums recht behalten: Die Komödie *To Be Or Not to Be* stieß bei ihrem Erscheinen im Frühjahr 1942 auf harsches Unverständnis und scharfe Kritik. Seinen so oft gerühmten Witz habe Lubitsch auf unverantwortliche Weise missbraucht, hieß es, mit seiner Satire verhöhne er die Opfer der deutschen Aggression, in diesem Fall die Polen. Den bösesten Streich, den Lubitsch seinem Publikum hier spielt, haben jedoch auch viele Jahre später, als man über diese Parodie aus sicherer Entfernung herzhaft lachen konnte, nur die wenigsten bemerkt. Am Schluss, als die Warschauer Theatergruppe dank ihrer listigen Verkleidung als Nazis ihren Häschern entkommen ist, bleibt einer ihrer Kollegen, die einzige offensichtlich jüdische Figur mit Namen Greenberg, einfach verschwunden.

Wenn Lubitsch auch keinen zeitlichen Abstand hält, so nimmt er doch eine räumliche Distanz ein, die eine ähnliche Funktion erfüllt. Zwar konnten nur wenige zu jener Zeit schon darüber lachen, fernab in Hollywood aber war es Lubitsch möglich, eine solche Komödie zu drehen. In der Sowjetunion, aus deren russischem Territorium sein Vater erst im späten 19. Jahrhundert nach Berlin ausgewandert war, wäre dergleichen undenkbar gewesen. Schon der halbironische Titel des Films, der in der Sowjetunion damals natürlich nirgends gezeigt wurde,[7] wäre wohl entweder als aberwitziger Zynismus oder aber als todernste Losung im Kampf gegen die Deutschen aufgefasst worden. Für die große Tradition sowohl der jüdischen als auch der russischen Komik war da offenbar kein Platz.

In diesem Kampf, der sowjetischerseits mit noch anderen Mitteln schon lange vor dem Krieg geführt wurde, wiewohl noch nicht gegen Deutschland, sondern gegen einen Faschismus, von dem sich nach Meinung der Komintern viele Deutsche hätten an der Nase herumführen lassen, spielte das sowjetische Kino von Anfang an eine ziemlich einsame und umso bedeutendere Rolle. Tatsächlich blieb die Sowjetunion noch bis zum Ende der 1930er Jahre das einzige Land der Welt, in dem offen antifaschistische Filme gedreht und gezeigt wurden. Schon vor 1933 war Deutschland, damals noch als imaginärer Schauplatz der Weltrevolution, in vielen sowjetischen Filmen präsent. Und

6 Ebenso die Frage, ob Adorno in *Juvenals Irrtum* seinerseits geirrt habe mit der Feststellung, alle Satire sei „blind gegen die Kräfte, die im Zerfall freiwerden. ... Kein Spalt im Fels des Bestehenden, an dem der Griff des Ironikers sich zu halten vermöchte." In: Ders.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. GS 4, S. 241.

7 Nebenbei: In der Bundesrepublik Deutschland wurde *To Be Or Not to Be* erst 1960 offiziell aufgeführt. Noch bis weit in die sechziger Jahre hinein war es üblich, Anti-Nazi-Filme, wenn überhaupt, nur in sorgfältig entstellter Form zu zeigen.

auch nachdem die Nazis die ihnen förmlich angetragene Macht ergriffen hatten, wie sie es pathetisch nannten, blieb es ein häufig wiederkehrendes Thema, insbesondere für die von dort Geflüchteten, die nun in Moskau Gelegenheit bekommen sollten, Filme über Faschismus und Widerstand in Deutschland zu drehen, wie sie auch sowjetische Regisseure zu jener Zeit schon gemacht haben. Aus den zahlreich unternommenen Versuchen der deutschen Emigranten gingen indessen nur wenige Filme hervor.[8] Über die bis heute erst in Umrissen wahrgenommene Filmarbeit im sowjetischen Exil sowie über die teils fragwürdige ästhetische und politische Konzeption der realisierten oder geplanten Filme bliebe noch vieles zu sagen.[9] Bemerkenswert allemal, dass solche Werke, wenngleich nur wenige, in der Sowjetunion überhaupt entstehen konnten. Denn im Westen, wo die große Mehrheit der 1933 aus der deutschen Filmindustrie Vertriebenen[10] Zuflucht suchte, konnten Filme über die Verhältnisse in Deutschland nicht gedreht werden. Der erste Anti-Nazi-Film Hollywoods, *Confessions of a Nazi Spy* von Anatole Litvak, einem jüdischen Einwanderer aus Kiew, erschien 1939 bei den Warner Brothers.[11] Über die diplomatischen Verwicklungen und kommerziellen Rücksichten, die die Filmstudios von Hollywood (doch MGM zum Beispiel mehr als Warner) veranlassten, sich aus deutschen Angelegenheiten diskret herauszuhalten, sind jüngst erst zwei kontroverse Studien erschienen; kontrovers vor allem in der Beurteilung der zum Teil erstaunlich weitreichenden Zugeständnisse, die Deutschland und der deutschen Filmindustrie noch bis 1941 gemacht wurden.[12] In Westeuropa war die Angst vor dem unleidlichen und erwiesenermaßen gefährlichen Nachbarn noch weitaus größer; neben kommerziellen Einbußen hatte man dort auch unmittelbar politische Konsequenzen zu fürchten. Selbst die ansonsten unverhohlen politischen Filme, die in Frankreich unter der Regierung des *front populaire* entstanden, vermieden jede direkte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.[13]

Die sei's verordnete, sei's selbstauferlegte Zurückhaltung betraf nicht nur antideutsche oder als kommunistisch verdächtigte Stoffe (letztere wurden ja zumindest in Frankreich verfilmt, solange sie sich auf die Verhältnisse dort beschränkten), sondern auch jüdische Themen, sobald sie auf die gegenwärtige Situation in Deutschland Bezug nahmen. Im

8 Exemplarisch genannt sei Gustav von Wangenheims *Kämpfer* (1936), zugleich der einzige in deutscher Sprache gedrehte Exilfilm, der bis heute vollständig erhalten geblieben ist.

9 Siehe zum Beispiel das von Günter Agde herausgegebene Heft 20 der Zeitschrift *Filmexil* (2004). Der Verfasser arbeitet selbst gerade an einer umfassenden Studie zum deutschen Filmexil in der Sowjetunion.

10 Manche verließen das Land aus politischen Gründen, einige auch aus Furcht vor drohender Verhaftung, die meisten Filmleute aber nicht zuletzt deshalb, weil sie Juden waren (oder nun plötzlich wieder zu solchen erklärt wurden). Seit der Einrichtung der Reichsfilmkammer im selben Jahr war ihnen die Arbeit in der Filmindustrie praktisch verboten.

11 In Westdeutschland wurde er erst 1977 unter dem Titel *Ich war ein Spion der Nazis* aufgeführt.

12 Thomas Doherty: Hollywood and Hitler, 1933 – 1939. New York 2013; Ben Urwand: The Collaboration. Hollywood's Pact with Hitler. Cambridge (Mass.) 2013. Frühere Versuche, Anti-Nazi-Filme in den USA auf den Weg zu bringen, scheiterten entweder schon an der Produktion oder an der Freigabe durch die Production Code Administration; siehe Doherty: Hollywood and Hitler (wie Anm. 12), S. 54 – 77.

13 Siehe Goffredi Fofi: The Cinema of the Popular Front in France (1934 – 38). In: Screen 13/1972; zur Filmarbeit der Emigranten aus Deutschland auch Alastair Phillips: City of Darkness, City of Light. Émigré Filmmakers in Paris 1929 – 1939. Amsterdam 2004.

traditionell liberalen Großbritannien griff in Zweifelsfällen die staatliche Filmzensur ein. Zwei Drehbücher, die der deutsche Emigrant Franz Schulz 1933 der Gaumont-British vorgelegt hatte, *A German Tragedy* und *City Without Jews*, wurden nach Absprache mit den Behörden zurückgewiesen.[14] Zaghafte Ausnahmen bildeten Historienfilme, die Motive aus der jüdischen Geschichte aufgriffen und damit auf die Gegenwart in Deutschland allenfalls von ferne anspielten: in Großbritannien etwa *The Wandering Jew* (1933) von Maurice Elvey und *Jew Süss* (1934) von dem aus Deutschland exilierten Lothar Mendes, in Frankreich *Le Golem* (1936) von Julien Duvivier. Deutlichere Stellungnahmen fanden sich hingegen im jiddischsprachigen amerikanischen Kino, wie in *Der Wandernder Jid* (1933) von George Roland, doch kleine unabhängige Filmproduktionen wie diese wurden nur in wenigen, keineswegs erstrangigen Kinos gezeigt und vom nichtjüdischen Publikum kaum wahrgenommen.[15]

Emigranten aus Deutschland, die darauf hofften, in Westeuropa oder Amerika Filme über das Land drehen zu können, das sie verjagt hatte und Angst längst auch jenseits seiner Grenzen verbreitete, wurden jäh enttäuscht. Diese Erfahrung machten auch durchaus prominente Filmkünstler, deren Ruhm schnell verblasste. Ihren dazumal großen Namen mussten sie sich im Exil neu erwerben, und zwar nicht mit heiklen politischen Expektorationen, sondern mit erfolgreichen Filmen. Nur ausnahmsweise mochte beides zugleich gelingen, wie etwa in Fritz Langs amerikanischem Debüt *Fury* (Blinde Wut, 1936), dessen Anspielungen sowohl auf die faschistische Bedrohung als auch auf die Situation im Exil vielleicht dem Hays Office, vielen Zuschauern indes nicht verborgen blieben. Gefragt waren in jedem Fall höchst unterhaltsame, spannende oder harmlos rührende, am besten lustige Filme mit Tanz und Gesang und einer Hochzeit am Ende.[16] Solche Produktionen nach bewährten Rezepten, wie sie Siegfried Kracauer in seinem Essay *Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino*[17] schon in den 1920er Jahren mustergültig zusammengestellt hatte, wurden übrigens zur gleichen Zeit auch im nationalsozialistischen Kino bevorzugt, das im Großen und Ganzen nicht von Riefenstahls heute so ehrfürchtig bestauntem Monumentalkitsch, sondern von bodenständiger Sentimentalität und deutschem Humor geprägt war, von knorrigen Typen wie Hans Albers und verschmitzt komischen wie Heinz Rühmann.

14 Siehe Tobias Hochscherf: The Continental Connection. German-speaking émigrés and British cinema, 1927 – 45. Manchester 2011, S. 80 f.

15 Siehe Doherty: Hollywood and Hitler (wie Anm. 12), S. 52 f.; dazu allgemein Chantal Catherine Michel: Das jiddische Kino. Aufstiegsinszenierungen zwischen Schtetl und American Dream. Berlin 2012.

16 Einige Emigranten haben solche Themen auch aus Freude an der Sache selbst gewählt. Zur oft beanstandeten Flucht vor der Realität hatten sie schließlich allen Grund. Ein besonders kurioses Beispiel dafür liefert die erfolgreiche Musikkomödie *Three Smart Girls* (*Drei süße [!] Mädels*, USA 1936) von Henry Koster (Hermann Kosterlitz). Siehe dazu Helmut G. Asper; Jan-Christopher Horak: Three Smart Guys. How a few penniless German émigrés saved Universal Studios. In: Film History 2/1999.

17 1927 unter dem Titel *Film und Gesellschaft* in der *Frankfurter Zeitung* erschienen. Nachgedruckt in Siegfried Kracauer: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt am Main 1977.

Sentimentale und komische, wiewohl keineswegs kitschige Filme hatte bis 1933 zum Beispiel auch Max Ophüls in Deutschland gemacht, und das mit großem Erfolg. Als sein Film *Liebelei* (nach dem Stück von Arthur Schnitzler) im März 1933 in Leipzig deutsche Premiere feierte (die Uraufführung hatte zuvor passenderweise in Wien stattgefunden), war er bereits nach Paris geflüchtet. In Frankreich, das der im Saarland geborene Ophüls gut kannte (oder gut zu kennen meinte), wollte er als erstes einen Film über den Antisemitismus und die Vertreibung der Juden aus Deutschland in Angriff nehmen. Der vorgesehene Titel *Je suis un Juif* war deutlich genug. Den verstanden auch die Pariser Filmproduzenten, die sich darauf keinesfalls einlassen wollten.[18] Auch andere bisher erfolgreiche Filmemacher, die 1933 nach Frankreich emigriert waren, etwa Georg Wilhelm Pabst, scheiterten mit ähnlichen Plänen. Rückblickend mag man solche ehrgeizigen Vorhaben für rührend naiv halten. Ophüls aber hat diese Erfahrung tief bedrückt, und es dauerte noch einige Jahre, bis er einsah, dass es in Frankreich schlechthin unmöglich war, Filme zu drehen, wie er sie, keineswegs aus Neigung, dringend gern gemacht hätte. Im Sommer 1936 begab er sich schließlich nach Moskau, womöglich um ihm bisher Versagtes nachzuholen. Was genau er dort vorhatte, liegt im Dunkeln. Er selbst erwähnt später nur ein ihm angebotenes Drehbuch, das in Form einer parodistischen Operette vom „Schicksal einer Malerkolonie in einem imaginären Land" gehandelt habe.[19] Doch nach zwei Monaten schon kehrte er unverrichteter Dinge zurück nach Paris. Im Vaterland der Werktätigen, wo Stalin gerade zum großen Schlag gegen die ‚Volksfeinde' auch in den eigenen Reihen ausholte, mochte Ophüls sich ebenso fehl am Platz vorgekommen sein wie der kurz zuvor nur zu Besuch in Moskau eingetroffene Lubitsch, der es statt der seinerseits vorgesehenen zwei Monate gerade einmal zwei Wochen dort aushielt.

Dabei hatte Ophüls keineswegs eine völlig falsche Wahl getroffen. In der Sowjetunion hatte nicht nur das jüdische Kino eine immerhin kleine Tradition, auch Filme gegen den Antisemitismus bildeten dort beinahe ein eigenes Genre. Die ersten Filme dieser Art entstanden schon während des Bürgerkriegs, und in den späten 1920er Jahren, als die antisemitische Stimmung unter der Bevölkerung in vielen Gegenden des Landes sogar wieder anhob, wurden mehrere solcher Filme, teils auf Anregung der Partei, produziert.[20] Die darin dargestellte Handlung war freilich nicht in der gegenwärtigen Sowjetunion, sondern im alten Russland der Zaren angesiedelt. In den explizit antifaschistischen, nunmehr auf Deutschland bezogenen Filmen der 1930er Jahre spielte der Antisemitismus zunächst eine untergeordnete, allenfalls strategisch wichtige Rolle; ganz so wie er nach Auffassung der Komintern auch für die Nazis selbst nur eine strategisch wichtige

18 Siehe Helmut G. Asper: Max Ophüls. Eine Biographie. Berlin 1998, S. 280 f.
19 Max Ophüls: Spiel im Dasein. Eine Rückblende [1959]. Dillingen o. J., S. 192.
20 Siehe Valérie Pozner: Le cinéma contre l'antisemitisme. In: Dies.; Natacha Laurent (Hg.): Les représentations des Juifs dans le cinéma de Russie et d'Union Soviétique des années 1910 aux années 1960. Paris 2012, S. 131 – 174.

Funktion erfüllen sollte, nämlich davon abzulenken, dass sie in Wahrheit nicht die Interessen des deutschen Volkes, sondern des großen Industrie- und Finanzkapitals verträten. Schon 1930 hatte Stalin erklärt: „Der National- und Rassenchauvinismus ist ein Überrest der menschenfeindlichen Sitten aus der Periode des Kannibalismus. Der Antisemitismus als extreme Form des Rassenchauvinismus ist der gefährlichste Überrest des Kannibalismus." Dieser höchst skurrile und seinerseits ziemlich rassistische Erklärungsversuch dürfte bis heute einzigartig dastehen und er bereitete die spätere Adaption des Antisemitismus seitens des Marxismus-Leninismus zugleich schon vor. Maßgeblich für die Politik der Komintern war der Hinweis: „Der Antisemitismus dient den Ausbeutern als Blitzableiter, der die Schläge der Werktätigen vom Kapitalismus ablenken soll. Der Antisemitismus ist eine Gefahr für die Werktätigen, denn er ist ein Irrweg, der sie vom rechten Wege abbringt und sie in den Dschungel führt."[21] Dass er die bald dem deutschen Volkskörper einverleibten Werktätigen, deren viele den Antisemitismus wohl eher als Chance denn als Gefahr wahrnahmen, elf Jahre später bis in die russische Steppe führen sollte, um nicht nur den Bolschewismus zu vernichten und ‚Lebensraum im Osten' zu erobern, sondern um insbesondere die (nach Polen) größte jüdische Bevölkerung Europas zu ermorden, hätte da selbst ein überaus hellsichtiger und nicht von politischem Kalkül geblendeter Beobachter kaum voraussehen können.

Doch auch unter den Kommunisten, die Stalins Urteil ansonsten vertrauten, gab es schon damals manche, die den Antisemitismus als solchen ernst zu nehmen versuchten. Zu ihnen gehörte Friedrich Wolf, der gleich nach seiner Flucht aus Deutschland im Frühjahr 1933 das Drama *Professor Mamlock* schrieb. Nach den Theaterexperimenten der Weimarer Republik zu urteilen, handelte es sich dabei um ein konventionelles bürgerliches Trauerspiel. Das darin dargestellte Schicksal eines jüdischen Arztes aber, der auch nach der Machtübernahme der Nazis noch an das Recht glaubt, bis er schließlich an der Feigheit seiner einstigen Freunde und Kollegen verzweifelt und seinem Leben ein Ende setzt, indessen den Hinterbliebenen einen „anderen Weg"[22] weist, den des Widerstands nämlich, war als Kampfansage an Nazideutschland deutlich vernehmbar. Ebenso wie im Westen wurde das Drama auch in der Sowjetunion, in die Wolf selbst 1934 von Frankreich aus übersiedelte, enthusiastisch aufgenommen. Binnen kurzem etablierte es sich dort als das erfolgreichste ausländische Stück, das auf vielen Bühnen im ganzen Land gespielt wurde. Als ähnlich erfolgreich erwies sich auch der nach diesem Stück wenige Jahre später produzierte Film, den der soeben aus Hollywood eingetroffene österreichische Emigrant Herbert Rappaport zusammen mit dem russischen Co-Regisseur Adolf Minkin nach einem gemeinsam mit Wolf verfassten Drehbuch für

21 Josef Stalin: Über den Antisemitismus. Antwort auf eine Anfrage der Jüdischen Telegrafenagentur aus Amerika. In: Ders.: Werke. Band 13, Berlin 1955, S. 26.

22 Friedrich Wolf: Professor Mamlock. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Else Wolf und Walther Pollatschek. Band 3. Berlin 1960, S. 73.

das Studio Lenfilm inszenierte.[23] Mit über 300 Kopien kam er 1938 allein in die sowjetischen Kinos, mit weiteren 25 gelangte er nach Großbritannien, Frankreich, Mexiko, in die USA und selbst an die Front des Spanischen Bürgerkriegs.[24]

Schon die Entstehung des zugrunde liegenden Bühnenstücks darf in diesem politischen Kontext als außergewöhnlich gelten. Saul Friedländer erinnert daran: „Die politischen Hauptopfer des neuen Regimes und seines Terrorsystems waren zumindest in den ersten Monaten nach der Machtübernahme nicht Juden, sondern Kommunisten."[25] Und in genau diesen Monaten schrieb Friedrich Wolf, bereits „eine Art offizieller Dramatiker der Kommunistischen Partei"[26], ein Stück über das Schicksal eines Juden in Deutschland, der sich aber in erster Linie nicht als Jude, sondern als deutscher Staatsbürger begreift. Dass Wolf selber ein Arzt aus jüdischer Familie war, kann die Charakterisierung der Titelfigur leicht erklären, es macht jedoch die Konzeption des Stücks nicht weniger erstaunlich. Anders als etwa Lion Feuchtwanger oder Arnold Zweig, die als jüdische Schriftsteller mit dem Kommunismus von ferne sympathisierten, hatte Wolf für seine Herkunft vordem keinerlei Interesse bekundet. Als Schriftsteller stand er seit den 1920er Jahren im Dienst der Partei, in deren Reihen es üblich war, jede andere als die somit verliehene proletarische Identität zu verdrängen oder zu verleugnen. Denn der Prolet, erklärt ein Arbeiter in *Professor Mamlock*, interessiere sich ebenso wenig wie der, der „mir und meine Kameraden aus den Betrieben aufs Pflaster wirft", dafür, „ob ick reinrassiger Germane bin oder ein Kuli oder ein Zulukaffer." – „Heute noch vielleicht", erwidert darauf Mamlocks Gegenspieler Dr. Hellpach, den Sieg der ‚Bewegung' bereits vor Augen.[27]

Dass dieses Stück in der Sowjetunion einige Jahre später verfilmt wurde, verdankt sich nicht nur seiner Popularität, sondern ebenso der Strategie der ‚Volksfront', die die Komintern seit 1935 verfolgte. Fortan sollten Verbündete im Kampf gegen den Faschismus auch im bürgerlichen Milieu gewonnen werden, und zu diesem Zweck erwies sich *Professor Mamlock*, den Wolf auch im Hinblick darauf schon konzipiert hatte, als überaus geeignet. Als ebenso glücklich stellte sich die Wahl des Regisseurs heraus, nicht zuletzt für Wolf selbst, der hier zeit seines sowjetischen Exils zum ersten und einzigen Mal einen fand, mit dem er ohne Missverständnisse zusammenarbeiten konnte. Die – von thematischen Unstimmigkeiten und aus heutiger Sicht allzu pathetischen Auftritten abgesehen – im Vergleich zu anderen sowjetischen Filmen jener Zeit geradezu elegante

23 Siehe die zeitgenössischen Filmkritiken in Oksana Bulgakowa (Hg.): Die ungewöhnlichen Abenteuer des Dr. Mabuse im Lande der Bolschewiki. Berlin 1995, S. 231 f.

24 Angaben nach Oksana Bulgakowa: Ein Wiener in Sowjetrußland: Herbert Rappaport. In: Dies. (Hg.): Die ungewöhnlichen Abenteuer (wie Anm. 23), S. 226; dazu auch Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 28 f.; zur Rezeption des Films in den USA auch Doherty: Hollywood and Hitler (wie Anm. 12), S. 189 – 194.

25 Saul Friedländer: Das Dritte Reich und die Juden. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung 1933 – 1939. München 1998, S. 29.

26 Julius Hay: Geboren 1900. Aufzeichnungen eines Revolutionärs. München 1980, S. 129.

27 Wolf: Professor Mamlock (wie Anm. 22), S. 305.

Inszenierung und solide formale Gestaltung verdanken sich auch der Erfahrung, die Rappaport als vormaliger Assistent Georg Wilhelm Pabsts aus Hollywood mitbrachte. Eine Ironie am Rande, dass die zentrale sowjetische Filmverwaltung ihn hauptsächlich eingeladen hatte, um Operettenfilme zu drehen, also genau das, was man wohl von einem Wiener typischerweise erwarten durfte. Und tatsächlich sollte der bald eingebürgerte Rappaport in der Sowjetunion noch manche unterhaltsame Filme in unterschiedlichen Genres drehen; Komödien und lustige Musikfilme waren schließlich unterm Stalinismus ebenso beliebt wie anderswo auch. Sein fraglos bedeutendstes und erstaunlicherweise auch erfolgreichstes Werk aber blieb *Professor Mamlock*. Dem internationalen Erfolg des Films konnte es nichts anhaben, dass die Idee einer Volksfront gegen den Faschismus darin eine viel wichtigere Rolle spielt als der Antisemitismus, der hier selber nur als probates Mittel eingesetzt wird, um die Sympathie des Publikums für die gemeinsame Sache der Menschheit, für die letztlich doch die Kommunisten am aufrichtigsten einstünden, emotional zu verstärken.[28] Anders als im Stück misslingt im Film Mamlocks Suizidversuch, und nachdem er im Krankenbett von Dimitrows mutigem Auftritt im Leipziger Reichstagsbrandprozess erfahren hat, nimmt er sich an diesem Mann ein Beispiel und hält eine ergreifende Ansprache vom Balkon, um schließlich als wahrer Held von den unten versammelten Nazis erschossen zu werden.[29] Hier spätestens tut die ‚Abstammung', derentwegen man ihn zuvor schikaniert hat, nichts mehr zur Sache. Der jüdische Bourgeois, der früher im Film noch mit seinem umtriebigen kommunistischen Sohn über dessen politisches Engagement in Streit geraten ist, tritt nun ebenso engagiert als Fürsprecher der Menschheit auf. Ungeachtet sowohl der fragwürdigen Darstellung des Antisemitismus, dessen Motive im Dunkeln bleiben, als auch der Tatsache, dass „das Stück eines deutschen Dramatikers in der Inszenierung eines österreichischen Regisseurs ‚russifiziert'"[30] und gleichsam auch bolschewisiert wurde, bleibt die viel bedeutendere Tatsache bestehen, dass hier zum ersten Mal in einem Spielfilm das Schicksal eines Juden in Nazideutschland im Mittelpunkt steht. Zu den wirkungsvollsten Szenen gehört sicherlich die im Stück noch gar nicht vorkommende, in der Mamlock aus der Klinik verjagt und mit der Aufschrift ‚Jude' auf seinem Arztkittel durch die Straßen getrieben wird. Dieses Bild wurde überall in der Welt sogleich verstanden – mancherorts auch von den Zensoren, die darum die Vorführung des Films untersagten.[31]

28 Siehe Christoph Hesse: Professor Mamlock und die ‚Judenfrage'. In: Hermann Haarmann; Christoph Hesse (Hg.): Exil in der Sowjetunion 1933 – 1945. Marburg 2010, S. 93 – 120.

29 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=or_rLlda-m4Y (die beiden letzten Szenen mit deutschen Untertiteln). Vollständiger Film: https://www.youtube.com/watch?v=-Qh20Dvdt_0. Der letzte Zugriff auf diesen und alle weiteren Links erfolgte am 20..2. 2015.

30 Bulgakowa: Ein Wiener in Sowjetrußland (wie Anm. 24), S. 226. Dies betrifft auch die Darstellung des Antisemitismus. Wenn die im Film natürlich korrektes Russisch sprechenden Nazis über Mamlocks jüdischen Akzent spotten, meinen sie das (auch in den meisten deutschen Mundarten bevorzugte) Zäpfchen-R im Unterschied zum gerollten russischen. Siehe Gershenson: The Phantom Holocaust (wie Anm. 4), S. 16.

31 So zum Beispiel in Großbritannien, wo *Professor Mamlock* erst nach Beginn des Krieges, als Deutschland auch ganz offiziell zu einem Feind des Vereinigten Königreichs geworden war, gezeigt werden durfte. Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 37 – 41.

Noch zwei weitere Dinge bleiben bemerkenswert. Zum einen der Epilog, in dem Mamlocks Sohn unmittelbar nach der Ermordung des Vaters nun seinerseits eine Ansprache an seine Genossen hält, in der er sie (und mit ihnen das Publikum) mit erhobener Faust auf den Widerstand gegen den Faschismus einschwört. In der nach dem Holocaust entstandenen deutschen Fassung des Films, an der Wolf selbst mitarbeitete, fehlt diese letzte Szene. Der Film endet nun mit Mamlocks Tod. Der als Aufruf zum Kampf gedachte Spielfilm hatte sich innerhalb weniger Jahre in ein Memorial verwandelt. Im Bewusstsein dessen hat auch Friedrich Wolfs Sohn Konrad das Stück zu Beginn der 1960er Jahre noch einmal verfilmt.

Weitaus merkwürdiger erscheint zum anderen, dass ein Film über die Verfolgung der Juden in Deutschland in der Sowjetunion inmitten des Terrors der Jahre 1936 bis 1938 gedreht und mit großem Erfolg gezeigt wurde. Unter diesen Umständen muss den sowjetischen Zuschauern die hier vorgeführte Schikanierung eines aus dem Volk ausgestoßenen Professors noch auf ganz andere Weise unheimlich vorgekommen sein als dem Publikum im Westen. Die kurze Sequenz etwa, in der eine junge Kollegin Mamlocks sich nach dem Verbleib von dessen verhaftetem Sohn zu erkundigen sucht und dabei von der Polizei an die SA und von dort weiter an die Gestapo verwiesen wird, ohne dass sie irgendwo eine Auskunft bekäme, konnten sicherlich viele Zuschauer in der Sowjetunion aus eigener Erfahrung sogleich nachvollziehen. Unbegreiflich mag ihnen eher erschienen sein, dass ausgerechnet im faschistischen Deutschland ein Verhafteter, statt spurlos zu verschwinden, nach kurzer Zeit wieder freikommen sollte (da waren die dramaturgischen Konventionen, wie so oft im Spielfilm, eben stärker als der beabsichtigte Realismus). Was immer ihnen ein Film wie dieser über die Verhältnisse in Deutschland und über den Antisemitismus im Besonderen (dem im Stalinismus der 1930er Jahre noch keine entscheidende Bedeutung zukam) mitgeteilt haben mag, unter der Hand stellte er ihnen zugleich ein Bild der Verhältnisse im eigenen Land vor Augen, wie es sonst nirgends im sowjetischen Kino zu sehen war.[32]

Sieht man von dem bereits 1934 entstandenen Film *Kar'era Ruddi* (Rudis Karriere)[33] von Wladimir Nemoljajew ab, in dem ein jüdischer Freund des Protagonisten – „a quintessential schlemiel", wie Olga Gershenson schreibt, „a brilliant but hapless young man"[34] – eine insofern entscheidende Rolle spielt, als erst auf sein Drängen hin auch Rudi sich zum Kampf gegen die Nazis entschließt, war *Professor Mamlock* der erste der bis dahin schon recht zahlreichen Spielfilme über Nazideutschland, in dem eine jüdische Figur

32 Siehe Evgenij Margolit: Kak v zerkale. Germania v sovetskom kino meždu 1920 – 30 gg. [Wie in einem Spiegel. Deutschland im sowjetischen Kino der 1920er und 30er Jahre]. In: Kinoved eskie Zapiski 59/2002. www.kinozapiski.ru/ru/article/sendvalues/253/.

33 Da die meisten dieser Filme keinen deutschen Verleihtitel haben, wird einfach die Übersetzung des Originaltitels genannt. Anders als russische Eigennamen werden Werktitel, ebenso wie Zitate, nicht in der geläufigen phonetischen Umschrift, sondern in wissenschaftlicher Transliteration wiedergegeben.

34 Gershenson: The Phantom Holocaust (wie Anm. 4), S. 14.

die Hauptrolle spielt. Nicht zuletzt der Erfolg dieses Films sowohl in der Sowjetunion als auch im westlichen Ausland trug dazu bei, dass gleich darauf zwei weitere gedreht wurden, in denen Juden im Mittelpunkt der Handlung stehen: *Bolotnye soldaty* (Die Moorsoldaten, 1938)[35] von Alexander Matscheret, basierend auf Willi Bredels Roman *Die Prüfung* (1934) und Wolfgang Langhoffs Erinnerungen an das Konzentrationslager Börgermoor im Emsland, sowie der eingangs schon erwähnte Film *Sem'ja Oppengejm* (Familie Oppenheim, 1939)[36] von Grigori Roschal, nach Lion Feuchtwangers Roman *Die Geschwister Oppermann* (1933 unter dem Titel *Die Geschwister Oppenheim* erschienen). Keiner dieser beiden Filme, die ebenfalls auch im westlichen Ausland gezeigt wurden, erreichte jedoch die Qualität des *Professor Mamlock*, erst recht nicht dessen geradezu bahnbrechende politische Wirkung. Während *Familie Oppenheim* vielerorts als eine minderwertige Kopie des Mamlock-Films angesehen wurde, war den *Moorsoldaten* die vertrackte Produktionsgeschichte des Films, in deren Verlauf Handlung und Personnage vollständig umgestellt werden mussten,[37] noch allzu deutlich anzumerken. Schon die Zeitgenossen, einschließlich des darüber sehr unglücklichen Regisseurs selbst, haben diesen Film als weithin missraten erkannt. Beachtlich zumindest, dass hier zum ersten Mal in einem Spielfilm eine jüdische Figur (gespielt von dem Mamlock-Darsteller Semjon Meschinksi) in einem deutschen Konzentrationslager gezeigt wird (wobei die graue Kleidung der Häftlinge, ohne Kennzeichen wie den gelben Stern oder den roten Winkel, zumindest heutige Zuschauer eher an ein sowjetisches ‚Besserungsarbeitslager' denken lässt).[38]

Familie Oppenheim, uraufgeführt im Januar 1939, war zugleich der vorerst letzte antifaschistische Film, der in der Sowjetunion produziert wurde. Infolge des im August 1939 geschlossenen Nichtangriffspakts mit Deutschland blieben alle derartigen Publikationen und Verlautbarungen bis auf weiteres untersagt; ironischerweise genau in dem Moment, als man im Westen endlich damit anfing, Filme gegen die Nazis zu drehen. Das Antifaschismusverbot in der Sowjetunion währte jedoch nur so kurz wie die Zeit, von der sich Stalin mit seiner außenpolitischen und bald auch räumlichen Annäherung an Deutschland einen weitaus größeren Gewinn erhofft haben mochte. Nach dem Überfall der Wehrmacht im Juni 1941 wurde die Filmproduktion sogleich wieder umdirigiert. Die Herstellung neuer Spielfilme brauchte jedoch Zeit, auch aufgrund der in der Sowjetunion üblichen Prozeduren, die ein Szenarium bis zur Drehgenehmigung und ein fertiggestellter Film bis zur Freigabe durchlaufen mussten, und so wurden zuerst einmal die zuvor aus dem Verkehr gezogenen Filme aus den 1930er Jahren wieder hervorgeholt, darunter auch *Professor Mamlock* und zum Beispiel Sergej Eisensteins patriotischer und

35 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=z7woSoUu7xE.
36 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=LIz0DQnLz9s.
37 Siehe Gershenson: The Phantom Holocaust (wie Anm. 4), S. 19–23.
38 Siehe ebd. S. 22.

ebenso antideutscher Historienfilm *Alexander Newski* (1938). Ungleich schneller und zunächst wichtiger als die Produktion von Spielfilmen war die Bildberichterstattung von der Front. Während die großen Filmstudios von Moskau, Leningrad und Kiew nach Alma-Ata in Kasachstan evakuiert wurden, gingen einige Dokumentarfilmer in die entgegensetzte Richtung, zunächst vorzugsweise in die Gegenden, die die Rote Armee soeben zurückerobert hatte.

Die ersten Filmaufnahmen der von den Deutschen verübten Verbrechen, die später zum Teil auch im Westen gezeigt oder dort in anderen Filmen verwendet wurden (zum Beispiel in der amerikanischen Propagandafilmserie *Why We Fight* von Frank Capra aus den Jahren 1942 bis 1945), entstanden für die sowjetische Wochenschau *Sojuzkinožurnal*. Informationen über die systematische Ermordung von Juden in Weißrussland hatten die sowjetische Regierung bereits gegen Ende Juli 1941 erreicht. Darüber allerdings ließ die offizielle Propaganda zunächst nichts verlauten. Wenn von ermordeten Zivilisten die Rede war, sprach man pauschal von friedlichen Sowjetbürgern und überging die Tatsache, dass es sich bei den Getöteten in erster Linie um Juden handelte. Diese verallgemeinernde Redeweise, die übrigens in anderer Diktion ebenso in der Berichterstattung im Westen gebräuchlich war, übernahmen in der Regel auch die Kommentatoren der Filmwochenschau. In der Ausgabe Nr. 84 vom August 1941 wurde eine ergreifende Ansprache des in der Sowjetunion damals berühmten jüdischen Schauspielers Solomon Michoels sogar dahingehend redigiert, dass die Erwähnung der systematischen Ermordung von Juden, die in seinem Redemanuskript nachweisbar ist, in der Filmfassung fehlt.[39] Solche Vorsichtsmaßnahmen ließen sich bei den vor Ort aufgenommenen Bildern nur insofern treffen, als man die darin gezeigten Opfer im begleitenden Kommentar nicht als solche benannte. So verfuhr man auch im *Sojuzkinožurnal* Nr. 114 vom Dezember 1941,[40] das die ersten Filmaufnahmen dieser Verbrechen überhaupt enthält. Gemacht wurden sie unmittelbar nach der Rückeroberung der südwestrussischen Stadt Rostow am Don durch die Rote Armee. Während der nur wenige Wochen dauernden deutschen Besatzung der Stadt waren ihre jüdischen Einwohner zu Tausenden ermordet worden. In der Wochenschau werden neben erbeuteten Kriegstrophäen wie Panzern, Waffen und Uniformen auch die Opfer der deutschen Massaker gezeigt, die der Kommentator, wie weithin üblich, als „vergewaltigte und ermordete friedliche Bürger" bezeichnet. Zwar werden, um die Anteilnahme der Zuschauer zu verstärken, einige der Getöteten, so etwa ein dreizehnjähriger Junge mit einer Taube im Arm, namentlich hervorgehoben (wenngleich mit einem klangvolleren als seinem wirklichen Namen), doch keiner von ihnen ausdrücklich als Jude. Von einer selbst in der Personalisierung noch

39 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 45 f. Michoels wurde nach dem Krieg, im Zuge der insbesondere auch gegen das Jüdische Antifaschistische Komitee gerichteten ‚antizionistischen' Kampagne, von der sowjetischen Geheimpolizei ermordet.

40 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=6BIlUR1OzCw.

verallgemeinernden Darstellung des Leids der sowjetischen Bevölkerung versprach man sich offenbar eine größere schockierende und ebenso mobilisierende Wirkung als etwa von einem Hinweis darauf, dass gerade die Juden mehr als alle anderen Sowjetbürger die Deutschen zu fürchten hätten. Im Großen Vaterländischen Krieg erschienen patriotische Appelle weitaus nützlicher als Empathie mit denjenigen, die auch unter Sowjetbürgern vielerorts als Feindbild betrachtet wurden, insbesondere bei der noch immer unter den Folgen der kriegerischen Kollektivierung leidenden Bevölkerung auf dem Lande, wo man im Sinne der pathischen Projektion jenes Feindbilds häufig die Juden mit dem Bolschewismus schlechthin identifizierte. Andererseits entsprach jene Nichtnennung dem Selbstverständnis vieler sowjetischer Juden, die „auf allen Ebenen des Systems in allererster Linie Sowjetbürger waren, welche die Ideen und Ziele der Sowjetunion verfolgten und nicht mehr an ihre Herkunft dachten – bis zum Einmarsch der Deutschen."[41] Die Tatsache, dass viele von ihnen sich nun plötzlich mit Stolz zu ihrer fast schon vergessenen Herkunft bekannten,[42] nahmen, neben den ihnen ohnehin eher feindlich gesinnten Teilen der Bevölkerung, allerdings auch die sowjetischen Autoritäten mit Misstrauen zur Kenntnis, und sie gaben sich alle Mühe, deren besonderen Anspruch, wenn nicht herunterzuspielen, so zumindest strategisch zu vereinnahmen, wie die Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees zeigt.[43]

Eine bemerkenswerte Ausnahme in der Filmberichterstattung bildet das *Sojuzkinožurnal* Nr. 9 vom Januar 1942, das Aufnahmen aus der zentralrussischen Stadt Liwny präsentiert und im Kommentar ausdrücklich erwähnt, dass die Nazis hier gezielt Juden massakriert haben. Jeremy Hicks macht darauf aufmerksam, dass sich in diesem Fall unter den Kameraleuten selbst zwei mit offensichtlich jüdischen Namen befanden, M. Goldbrich und Israil Goldstein.[44] Ob diese beiden dafür gesorgt haben mögen, dass die jüdischen Opfer hier explizit als solche genannt werden, lässt sich nur vermuten. Schließlich waren jüdische Mitarbeiter auch an anderen Ausgaben der Wochenschau beteiligt, in denen nichts dergleichen offen ausgesprochen wurde. Mitunter gab man indirekte Hinweise, wie etwa im *Sojuzkinožurnal* Nr. 27 vom März 1942,[45] das aus der ukrainischen Kleinstadt Barwenkowo berichtet. Nach dem Zwischentitel „Wir werden nicht vergessen, nicht

41 Saul Friedländer: Das Dritte Reich und die Juden. Zweiter Band: Die Jahre der Vernichtung 1939 – 1945. München 2006, S. 277.

42 So zum Beispiel Ilja Ehrenburg in einem an die amerikanischen Juden gerichteten Aufruf: „I grew up in a Russian city. My native language is Russian. I am a Russian writer. Now I, like all Russians, am defending my homeland. But the Nazis have reminded me of something else: my mother's name was Hannah. I am a Jew. I say this proudly. Hitler hates us more than anything, and this makes us special" In: Shimon Redlich: War, Holocaust and Stalinism. A Documented History of the Jewish Antifascist Committee in the USSR. Abingdon und New York 2013, S. 181 f.

43 Siehe Arno Lustiger: Rotbuch. Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden. Berlin 1998. Das Komitee wurde bald nach dem Krieg aufgelöst und seine Mitglieder, die noch während des Krieges nützliche Verbindungen gerade zu den USA hergestellt hatten, als ‚jüdische Nationalisten' oder ‚imperialistische Spione' verhaftet.

44 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 58.

45 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=H61wPrKClCM.

vergeben" werden die dort von den Deutschen in Gruppen erschossenen „Männer, Frauen und Kinder" (so der Kommentar) gezeigt und einer von ihnen namentlich hervorgehoben: der „alte Arbeiter Jakow Rheingold", gefesselt an die Hände seiner neben ihm im Schnee liegenden Tochter. Dieser ausreichend deutliche Hinweis wird jedoch sogleich relativiert, indem die Rede abermals auf die friedlichen Zivilisten kommt, die die Faschisten allein deshalb getötet hätten, weil sie Sowjetbürger gewesen seien.

Zusätzlich zu den regelmäßig erscheinenden Ausgaben der Wochenschau entstanden seit dem Ende des Jahres 1941, als die erfolgreiche Verteidigung Moskaus die erste entscheidende Wende im Krieg herbeiführte, auch größere Dokumentarfilme. Der erste dieser Filme, der eben von jener Verteidigung berichtet,[46] geht in seiner Darstellung der Grausamkeiten noch sehr viel weiter als die meisten Wochenschauen, folgt ihnen jedoch in der verallgemeinernden Bezeichnung der Opfer, bei denen es sich um friedliche sowjetische Bürger gehandelt habe. Ein noch beeindruckenderer Film dieser Art ist *Bitva za našu sovetskuju Ukrainu* (Die Schlacht um unsere sowjetische Ukraine, 1943)[47] von Alexander Dowschenko und Julia Solnzewa (die zusammen mit Jakow Awdejenko als Regisseurin genannt wird, Dowschenko offiziell nur als künstlerischer Leiter). Mehr noch als der zuvor genannte löste dieser Film wegen der grausamen Bilder, die er enthält, vor allem in Großbritannien und den USA eine Kontroverse darüber aus, wie viel davon man dem Zuschauer daheim zumuten könne; Dowschenko hat selbst damals schon theoretische Überlegungen darüber angestellt, in welchem Umfang und in welcher Intensität eine Darstellung von Gewalt hier einerseits zuträglich und andererseits notwendig sei.[48] Eines der entscheidenden Verdienste dieser Dokumentation des Krieges in der Ukraine liegt darin, dass sie, am Beispiel der Stadt Charkow, auf eindringliche Weise das unglaubliche Ausmaß der Zerstörung vor Augen führt, ohne sogleich im damals üblichen Tenor Befreiung und Wiederaufbau zu preisen.[49] Die jüdische Identität der getöteten Zivilisten hingegen wird hier ebenso wie in dem Film über die Verteidigung Moskaus verschwiegen.

Den Anweisungen der offiziellen Propaganda gemäß wurden Juden, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch dann nicht eigens erwähnt, wenn namentlich genannte, offensichtlich jüdische Opfer im Film zu sehen sind. Die in diesen Dokumenten durchaus erkennbaren Motive des von den Deutschen geführten Vernichtungskriegs, dessen Zeugen die sowjetischen Filmemacher und indirekt auch die Zuschauer im Kino

46 *Razgrom nemeckich vojsk pod Moskvoj. Kinochronika 1941 – 42* (Die Niederlage der deutschen Truppen bei Moskau. Filmchronik 1941 – 42) von Ilja Kopalin und Leonid Warlamow. Siehe https://www.youtube.com/watch?v=osw9gbcBvko. Eine amerikanische Fassung des Films, mit einem von Edward G. Robinson gesprochenen Kommentar, erschien 1942 unter dem Titel *Moscow Strikes Back*.

47 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=GH1vKg_cJU8.

48 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 109 – 112.

49 Siehe ebd. S. 114.

wurden, suchte man mit solchen pauschalen Hinweisen rasch wieder zu verdecken. Statt von Antisemitismus war von einem Hass auf die Sowjetunion, auf Russland und die slawischen Völker (was alles zweifellos auch zutrifft), oder von der bestialischen Unmenschlichkeit der Deutschen die Rede, die nun, entgegen der klassensoziologisch sehr exquisiten Faschismustheorie der Komintern, oft allesamt einfach als Faschisten bezeichnet wurden.

Ungeachtet aller Bestrebungen, ihnen durch erläuternde Worte eine andere Bedeutung zuzuweisen, bleiben jedoch die Aufnahmen selbst als Dokumente bestehen. Wenn die Filmemacher den getöteten Juden zumeist auch keine Stimme leihen wollten oder durften (etwa auf Geheiß ihnen vorgesetzter Redakteure), so haben sie jedenfalls deren Schicksal im Bild festgehalten. Wie wichtig diese Dokumente zu nehmen sind, beweist nicht zuletzt die Tatsache, dass einige davon in späteren Gerichtsprozessen als Beweismaterial herangezogen wurden. Schon während des Krieges wurden sie auch dazu benötigt, der westlichen Welt, wo man sowjetischen Berichten ansonsten eher skeptisch gegenüberstand, beweiskräftiges Material vorzulegen. Und diesen Zweck haben sie weithin auch erfüllt. Einen der wichtigsten Belege dieser Art liefert der von dem polnischen Regisseur Aleksander Ford im Auftrag der Roten Armee gemachte Dokumentarfilm über das von ihr soeben befreite Lager Majdanek.[50] Welche Bedeutung solchen Bildern über diese zu ihrer Zeit dringende Aufgabe hinaus zukommen mag – zumal heute, da es nicht mehr darum geht, eine Öffentlichkeit überhaupt darüber in Kenntnis zu setzen –, ist umstritten. Die Weigerung Claude Lanzmanns, solche Aufnahmen zu verwenden, da es sich um „Bilder ohne Vorstellungsvermögen"[51] handle, die von dem zum Zeitpunkt der Aufnahme schon geschehenen Verbrechen nichts zu erkennen gäben, ist durchaus nachvollziehbar; sofern man den Anspruch respektiert, den er selbst an seinen Film *Shoah* und darüber hinaus an jeden Film stellt, der sich anheischig macht, den Holocaust darzustellen. Sein Argument gilt aber erst in der Nachwelt. Vergegenwärtigung bedeutet heute etwas ganz anderes als zu der Zeit, als die Katastrophe sich gerade ereignete. Die wie auch immer unzulänglichen Vorstellungen, die die noch nicht in Archiven abgelegten Bilder damals schon hervorgerufen haben mögen, konnten sich dennoch als entscheidend erweisen, selbst ungeachtet der Bemühungen eifriger Redakteure, das Vorstellungsvermögen der Zuschauer vorab in eine andere Richtung zu lenken, und ungeachtet auch der Tatsache, dass sie statt des Verbrechens, das meist nur die Täter selbst filmen konnten, dessen unmittelbare Resultate zeigen. Bei diesen Bildern, so könnte man Benjamins Bemerkung zur Fotografie in diesem Zusammenhang verstehen, handelte es sich tatsächlich um nichts weniger als

50 *Cmentarzysko Europy* (Majdanek – Friedhof Europas, 1944). Eine sowjetische Fassung des Films besorgte zur selben Zeit Irina Setkina.

51 Claude Lanzmann: Der Ort und das Wort. In: Ulrich Baer (Hg.): ‚Niemand zeugt für den Zeugen'. Erinnerungskultur nach der Shoa. Frankfurt am Main 2000, S. 107.

„Beweisstücke im historischen Prozeß", und zwar in einem Prozess mit noch ungewissem Ausgang. „Ihnen ist die freischwebende Kontemplation nicht mehr angemessen. Sie beunruhigen den Betrachter; er fühlt: zu ihnen muß er einen bestimmten Weg suchen."[52]

Ein Ungenügen an der Vorstellungs- und Aussagekraft dokumentarischer Aufnahmen, wie es Lanzmann Jahrzehnte später polemisch zum Ausdruck bringt, empfanden allerdings schon zu jener Zeit auch manche sowjetische Filmemacher, aus wenngleich anderen Motiven: Denn ihnen ging es nicht um Erinnerung dessen, was sie selbst eben noch mitansehen mussten, sondern, neben der Aufnahme von Beweisstücken im historischen Prozess, um eine größtmögliche Mobilisierung der Bevölkerung mit dem Ziel, dem immer weiter um sich greifenden Morden Einhalt zu gebieten, die Deutschen zurückzuschlagen oder ihnen notfalls immerhin zu entkommen. Zu diesem Zweck wurden ab 1942 hinter der Front auch Spielfilme produziert, die nicht nur den Krieg, sondern insbesondere die von den Deutschen verübten Massaker an den Juden in Form einer fiktionalisierten dramatischen Handlung darzustellen oder zumindest anzudeuten versuchten. Fehlte den fiktionalen Filmen auch die Beweiskraft der dokumentarischen Berichte, so bot diese Form ihrerseits manche Vorzüge. In einem Spielfilm bekam man andere Möglichkeiten, Zusammenhänge herzustellen und Motive kenntlich zu machen, auch etwas von den Verbrechen selbst zu zeigen (das heißt nachzustellen), deren Opfer in den Dokumentationen zu sehen sind. Und vor allem konnte man in einer Spielfilmhandlung Figuren entwickeln, denen die Zuschauer noch ungleich mehr Empathie entgegenbringen würden als den in Wochenschauberichten gezeigten zerschundenen Leibern und den umstehenden, verzweifelt schluchzenden Menschen. Ähnliches gilt umgekehrt für die Antipathie gegenüber den Tätern, denen im Spielfilm endlich ein Gesicht gegeben werden konnte, und zwar in der Regel ein möglichst abstoßendes, manchmal aber auch, wie in Mark Donskois *Raduga* (Der Regenbogen, 1944), ein möglichst realistisches, was in diesem Fall dadurch gelang, dass Donskoi die Figur des von dem deutschen Emigranten Hans Klering gespielten Nazis auf der Grundlage von Verhören gefangener deutscher Offiziere gestaltete. Auch in diesem weltweit berühmtesten sowjetischen Kriegsfilm jener Zeit wird das Schicksal der Juden mit keinem Wort erwähnt, anders als in Donskois nachfolgendem (und weitaus weniger bekannten) Film, auf den noch zurückzukommen ist.

Schon wenige Tage nach der deutschen Invasion entwickelte man beim Studio Lenfilm (das einige Jahre zuvor auch den *Professor Mamlock* produziert hatte) die Idee, sogenannte Filmnovellen zu drehen, die sich sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrem äußeren Format an den dokumentarischen Chroniken orientieren, jedoch eine inszenierte Handlung darstellen sollten. Anders als die konventionellen abendfüllenden Spielfilme ließen

52 Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung). In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Band I. Frankfurt am Main 1974, S. 485.

sich solche Kurzfilme viel schneller produzieren, konnten mithin auch viel schneller auf aktuelle Ereignisse reagieren. Ein weiterer entscheidender Vorzug gegenüber den großen Produktionen lag darin, dass diese kleinen Filme, zumal unter den Bedingungen eines Krieges, der die Existenz der Sowjetunion selbst gefährdete, der obligatorischen Zensur leichter entschlüpfen konnten. In der Reihe dieser Kriegsfilmsammlungen (*boevye kinosborniki*) entstand 1942 als zehnter Teil *Bescennaja golova* (Der unbezahlbare Kopf)[53] von Boris Barnet, ein übrigens auch stilistisch sehr beachtlicher Film, dessen kurze Handlung einen polnischen Partisanen (auf dessen Kopf eine Belohnung ausgesetzt ist, die sich im Laufe des Films verdoppelt), eine arme Frau, einen Arzt und einen orthodoxen Juden (gespielt von dem damals sehr bekannten Schauspieler Moisej Goldblat, im Film mit Bart und Kaftan und einer Binde mit Davidstern am Arm zu sehen) zusammenbringt und im Widerstand gegen die deutschen Besatzer vereint. Diese Kombination an Charakteren erscheint so außergewöhnlich, dass Jeremy Hicks die Frage stellt, ob der Film damals tatsächlich so wie in der heute überlieferten und nicht etwa in einer entstellten Fassung erschienen sein mag, denn kein zeitgenössischer sowjetischer Kritiker habe die jüdische Figur in seiner Besprechung erwähnt.

Auch Alexander Dowschenko, anders als Boris Barnet längst eine internationale Berühmtheit des sowjetischen Kinos, dessen Ruhm daheim allerdings schon im Schwinden begriffen war, plante parallel zu seiner oben erwähnten Dokumentation einen Spielfilm, in dem er den Vernichtungskrieg der Deutschen und insbesondere auch die Ermordung der Juden in der Ukraine darstellen wollte. Sein zu diesem Zweck verfasstes Drehbuch mit dem Titel *Ukraina v ogne* (Ukraine in Flammen) wurde jedoch prompt zurückgewiesen; bemerkenswerterweise nicht wegen der allzu sehr hervorgehobenen Rolle der Juden, sondern wegen nationalistischer, nämlich ukrainisch-nationalistischer Tendenzen.[54] Ebenfalls nicht zustande kam ein Film, von dem Olga Gershenson sagt, er hätte der erste Spielfilm über den Holocaust überhaupt werden können.[55] Das Drehbuch hatte der in der Sowjetunion damals recht berühmte Schriftsteller David Bergelson geschrieben. Überliefert ist es in den Akten des Jüdischen Antifaschistischen Komitees, das neben diesem anscheinend noch drei weitere Filme plante.[56] Im Mittelpunkt von Bergelsons Szenarium steht ein Professor – auch in überaus wohlmeinenden Darstellungen tauchten Juden nicht etwa als Arbeiter auf –, der sich aber im Unterschied zu Friedrich Wolfs Mamlock nicht zum Suizid als letztem Ausweg, sondern zum bewaffneten Widerstand gegen die Deutschen entschließt, die hier freilich von vornherein als mörderische Eindringlinge auftreten, nicht wie bei Mamlock als (ehemalige) Mitbürger. Dass Juden die bevorzugten Opfer der Deutschen seien und sich ihnen zugleich als ebenso entschlossene Kämpfer entgegenstellten, wird in diesem

53 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=BNPYO2BvzUY.
54 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 108, 123–127.
55 Siehe Gershenson: The Phantom Holocaust (wie Anm. 4), S. 30.
56 Siehe ebd. S. 38.

Drehbuch mit dem Titel *Ch'wel lebn* (Ich will leben, russ. *Budu žit'*) deutlicher als in jedem bis dahin tatsächlich entstandenen Film zum Ausdruck gebracht. Gershensons Urteil zufolge habe sich der herkömmlich durchaus moderne Autor Bergelson sogar bemüht, den stilistischen Vorgaben des Sozialistischen Realismus zu genügen, auch Heroismus ganz in der Manier des sowjetischen Kinos vorzuführen. Die Tatsache allein, dass es sich hier um einen explizit jüdischen, nicht um einen allgemein sowjetischen Heroismus handeln sollte, trug maßgeblich dazu bei, dass dieses Drehbuch niemals verfilmt wurde.[57]

In anderen Fällen kam es vor, dass in der literarischen Vorlage oder selbst noch in ersten Drehbuchentwürfen vorhandene jüdische Figuren oder Hinweise auf jüdische Belange im daraus entstandenen Film kurzerhand weggelassen wurden, so etwa in *Sekretar' rajkoma* (Der Bezirkssekretär, 1942) von Iwan Pyrjew und in *Partizany v stepjach Ukrainy* (Partisanen in den Steppen der Ukraine, 1942) von Igor Sawtschenko.[58] Manchmal blieben Andeutungen auch im fertigen Film zumindest vage erhalten, wie in *Ona zaš iš aetrodinu* (Sie verteidigt die Heimat, 1943)[59] von Friedrich Ermler, wo die Protagonistin des Films, eine einst glücklich verheiratete Bäuerin, die inzwischen eine Gruppe von Partisanen anführt, bei einem Treffen der Gruppe einen als Verräter enttarnten Kolchosarbeiter rücklings erschießt, nachdem dieser geäußert hat, den einfachen Bauern werde schließlich nichts passieren, da die Deutschen es auf die Kommunisten und, wie er nach einer kurzen Pause hinzufügt, natürlich auf die Juden abgesehen hätten.[60]

Einmal allerdings sollten Juden im Film noch eine weitaus wichtigere Rolle spielen als in der literarischen Vorlage, bei der es sich in diesem Fall um den mit dem Stalinpreis ausgezeichneten Roman *Nepokorënnye* (Die Unbeugsamen, 1943) von Boris Gorbatow handelte. Dem Regisseur des daraus im Jahr 1945 entstandenen gleichnamigen Films,[61] Mark Donskoi, der für seinen weltweit gerühmten Film *Der Regenbogen* ebenfalls gerade den Stalinpreis bekommen hatte, gelang es, in einer Nebenrolle, und zwar einer aus der Filmhandlung deutlich herausragenden Nebenrolle, auch vom Schicksal der Juden zu erzählen, das er in seinem vorangegangenen Film noch vollständig verschwiegen hatte. Welchen Ausschlag dabei seine eigene Herkunft[62] oder seine jüngsten Beobachtungen in der von den Deutschen verwüsteten und inzwischen von der Roten Armee zurückeroberten Ukraine gegeben haben mochten, lässt sich nur erahnen. In seinem Film *Die Unbeugsamen* bildet die Erschießung der Juden das zentrale Ereignis, wenngleich die

57 Als führendes Mitglied des Jüdischen Antifaschistischen Komitees wurde David Bergelson 1949 verhaftet und 1953 hingerichtet.

58 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 93 – 95.

59 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=fKY5N3usguc.

60 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 97.

61 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=lZcmGxUHBWg.

62 Der seit seiner Gorki-Filmtrilogie aus den dreißiger Jahren hochangesehene Donskoi machte von seiner jüdischen Herkunft in der Öffentlichkeit kein Aufhebens, doch er sprach Jiddisch und hatte selbst hauptsächlich jüdische Freunde, wie Olga Gershenson betont (wie Anm. 4), S. 41: „Donskoi was Soviet in public and Jewish in private."

jüdische Figur Aron Davidowitsch Fischman, wiederum ein Doktor, und die Hauptfigur Taras Jazenko, natürlich ein Arbeiter, sich nur dreimal im gesamten Film begegnen. Die in einer von den Deutschen besetzten ukrainischen Kleinstadt angesiedelte, auf den ersten Blick typische Handlung dreht sich hauptsächlich um Kollaboration und Widerstand, bis die Stadt, ebenso typisch, am Ende von der Roten Armee befreit wird. Doch die Freude darüber bleibt getrübt, denn das zentrale Ereignis im Film ist die Ermordung der Juden, die die Befreiung nicht mehr erleben; mit Ausnahme eines Mädchens, das Bewohner der Stadt, unter ihnen auch Taras Jazenko, bei sich verstecken. In der bewegendsten Szene des Films[63] wird der einen Trauerzug um einen Verstorbenen begleitende Taras Jazenko plötzlich Zeuge eines ganz anderen Zuges. Er sieht, wie die Juden der Stadt von den Deutschen abgeführt werden, darunter auch der von ihm sehr geschätzte Aron Davidowitsch, den er mit Namen anspricht und sich vor ihm verbeugt. Auf dessen erstaunte Frage: „Sie verbeugen sich vor mir?" erklärt er: „Für Sie und Ihr/Euer Leiden." – „Danke, Mensch" (*spasibo, elovek*), sagt der sichtlich ergriffene Aron Davidowitsch. Zusammen mit den anderen jüdischen Männern, Frauen und Kindern wird er einen Abhang hinuntergetrieben und erschossen. Aufgenommen wurde diese Szene an einem ‚Originalschauplatz', nämlich in der Schlucht von Babi Jar, die Donskoi schon vor den Dreharbeiten aufgesucht und sich über das dort Geschehene genau informiert hatte. In seiner Inszenierung allerdings weicht er von der historischen Realität ganz bewusst ab (etwa darin, dass die Opfer in seinem Film bekleidet, nicht nackt sind). Abgesehen von der heiklen Frage, inwiefern man das reale Ereignis hätte nachstellen können, wollte Donskoi es zumindest so erträglich gestalten, um es Zuschauern zeigen zu können, und es andererseits zugleich nicht verharmlosen. Erstmals wurde hier die Vernichtung der Juden in der Sowjetunion in einem Spielfilm dargestellt. Die pathetische und keineswegs sehr realistische Inszenierung, der sich die von Zeitgenossen bekundete erschütternde Wirkung verdankt, erscheint vor diesem historischen Hintergrund durchaus legitim. Inwieweit man sie für angemessen erachten mag, ist eine andere Frage. Doch auch die kann nicht unabhängig vom historischen Kontext beantwortet werden. Denn die ästhetische und moralische Berechtigung einer solchen Darstellung ergibt sich vor allem daraus. Was man etwa in einem Jahrzehnte später gemachten Spielfilm zu Recht als unangemessen oder anmaßend kritisieren würde, erscheint in Donskois Film in seiner Motivation nachvollziehbar.

Sein Kollege Michail Romm sagte Donskoi damals voraus, *Die Unbeugsamen* werde in der Sowjetunion ebenso wie im Ausland große Beachtung finden.[64] Mit dieser zuversichtlichen Prognose lag er allerdings falsch. Im Westen wurde der Film, anders als *Der Regenbogen*, nur sehr zurückhaltend aufgenommen und bald ganz vergessen, während man in der Sowjetunion, wo er zunächst immerhin mit großem Aufwand beworben wurde, die

63 Siehe http://phantomholocaust.org/films/the-unvanquished/ (mit englischen Untertiteln).

64 Siehe Hicks: First Films of the Holocaust (wie Anm. 2), S. 151.

Abweichung von der Romanvorlage kritisierte, und zwar vor allem im Hinblick darauf, dass der Film das Leid der jüdischen Bevölkerung zu sehr hervorhebe. Als er dort in den 1960er Jahren zum ersten Mal seit seiner Premiere 1945 wiederaufgeführt wurde, schnitt man die entscheidende Szene einfach heraus.[65] Inzwischen ist eine vollständige Fassung des Films in Russland erhältlich, wo er als ein Kriegsfilmklassiker gehandelt wird. Eine deutsche Fassung gibt es bis heute nicht (auch keine englische, französische, spanische usw.), weder als Verleihkopie fürs Kino noch auf DVD.

Die Unbeugsamen war nicht nur der erste Spielfilm, in dem die Ermordung der Juden in der Sowjetunion gezeigt wird, er blieb vorerst auch der letzte sowjetische Film, der darauf direkt Bezug nimmt. Die in der Sowjetunion ab 1948 mit äußerster Aggressivität geführte Kampagne gegen ‚Zionisten' und ‚jüdische Nationalisten' sowie gegen jedweden ‚Kosmopolitismus', mit dem man in der nunmehr strikt russisch definierten Sowjetunion den Verdacht feindlicher Agententätigkeit auf sich ziehen konnte, machte die nach dem Sieg über Nazideutschland gefassten Hoffnungen der noch lebenden sowjetischen Juden zunichte. Wer fortan der Opfer des Holocaust und nicht der getöteten Sowjetbürger als solcher gedachte (wobei die Regierung ihrerseits, um den Triumph über Hitler nicht zu sehr zu beflecken, die Opferzahlen stets herunterspielte), lief Gefahr, eines ‚jüdischen Nationalismus' bezichtigt zu werden (der im Gegensatz zum tatsächlich vorhandenen russischen als konterrevolutionär galt). Mit seiner Symphonie *Babi Jar* konnte sich selbst der weltweit berühmteste Komponist des Landes, Dmitri Schostakowitsch (übrigens ein Russe ohne jüdische Vorfahren), erst in der sogenannten Tauwetterperiode hervorwagen. Seither tauchte auch im sowjetischen Kino der Holocaust zumindest als Phantom, wie Gershenson es nennt, hier und dort wieder auf.

Die Bedeutung der in den 1930er und 1940er Jahren in der Sowjetunion gemachten Filme über die Verfolgung und Vernichtung der Juden erscheint in Anbetracht der Umstände, unter denen sie entstehen konnten und bald darauf wieder verschwinden mussten, desto größer. Wie sie auf das Publikum ihrer Zeit tatsächlich gewirkt haben mögen, können Zuschauer heute allenfalls erahnen. Einige der historischen Dokumente, zu denen die Spielfilme ebenso wie die dokumentarischen Berichte inzwischen geworden sind, bekommen sie heute immerhin leicht zu sehen. Die über das Internet verfügbaren digitalen Reproduktionen, die sich jeder daheim am Bildschirm anschauen kann, bringen den unüberbrückbaren historischen Abstand zu jenen Filmen sogar ganz angemessen zur Geltung.

65 Siehe Gershenson: The Phantom Holocaust (wie Anm. 4), S. 55.

Tobias Ebbrecht-Hartmann

„Lass die fernen Orte zu dir kommen …“

Aharon Appelfeld und die „Durchlässigkeit der Überlieferung“

Literatur, die in beide Richtungen schaut

1967, ein Jahr nach der Verleihung des Literaturnobelpreises an den israelischen Autor Shmuel Yosef Agnon, veröffentlichte Gershom Scholem in der *Neuen Züricher Zeitung* einen Artikel über diesen vielleicht „letzten hebräischen Klassiker“. Scholem beschrieb darin die sich im vorstaatlichen Palästina entwickelnde Literatur als ein „Verbindungsglied zwischen dem sich auflösenden Leben in der Diaspora mit all seinen inneren Widersprüchen und der neuen Gesellschaft, die in Palästina entstand“.[1] Agnon nahm nach Scholems Auffassung in diesem Transformationsprozess eine zentrale Stellung ein, indem er sich als Hebräisch schreibender Schriftsteller an den „Steinbrüchen der Überlieferung“ betätigte.[2] Obwohl den Blick mit Sympathie auf das Neue, den zionistischen Aufbau im vorstaatlichen Palästina gerichtet, hielten Agnons Kurzgeschichten und Romane doch auch das Alte, die scheinbar überkommene Tradition fest, allerdings, indem sie deren Heiligkeit profanisierten und damit erst die inneren Spannungen der Tradition zum Ausdruck brachten. Dies, so Scholem, griff aber auch auf das scheinbar von Religion und Tradition abgelöste, moderne jüdische Leben über. Denn gerade indem Agnon in der Überlieferung „Zweideutigkeiten“ freilegte, konnte er auch die „Unsicherheit und Verlorenheit des modernen Juden“ zur Sprache bringen, „der mit sich selber zu Rande kommen muß, oder aber bei diesem Unternehmen scheitert, ohne das wegweisende Licht einer Überlieferung noch zur Verfügung zu haben, die aufgehört hat, sinnvoll zu sein.“[3] Diese dialektische Verwobenheit von Überlieferung und Utopie, Tradition und Neubeginn war das literarische Echo auf eine fast ausschließlich in die Zukunft, oder aber eine weit entfernte Vergangenheit gerichtete Politik des einen neuen, jüdischen Staat begründenden Zionismus, die das Erbe der Diaspora ablehnte und unsichtbar zu

1 Gershom Scholem: S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker? In: Ders.: Judaica 2. Frankfurt am Main 1995, S. 87 – 121, hier S. 89.

2 Ebd. S. 90.

3 Ebd. S. 102.

machen suchte. Diese literarische Begleitung der Staatswerdung, die durch die alt-neue Sprache und eine Form, die Elemente des biblischen Hebräisch mit der literarischen Moderne kreuzte, das Neue und das Alte miteinander zu verbinden suchte, hatte aber nicht zum Zweck, die zionistische Utopie zu negieren, sondern sie mit einer dialektischen Perspektive auszustatten. Darum auch legte Scholem in seinem Porträt dem Dichter Agnon die fast prophetischen Worte in den Mund: „Da ihr die Stetigkeit der Tradition und ihrer Sprache in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nicht mehr akzeptiert, so nehmt sie wenigstens in der Verwandlung an, die sie in meinem Werke durchgemacht hat, nehmt sie von einem an, der am Kreuzweg steht und nach beiden Richtungen schaut."[4]

Nicht um die Erneuerung der Tradition ging es also, aber auch nicht um ihre bloße Ersetzung durch eine neue säkular-profanisierte Begründung. Vielmehr haben wir es mit einer „Löchrigkeit" oder „Durchlässigkeit der Überlieferung" zu tun.[5] Eine solche Porosität zielt in beide Richtungen, in die Vergangenheit und in die Zukunft. Weder kann die Tradition weiterhin in eine hermetische Form von Gesetzen und Ordnungen gebannt werden, noch kann die neue Ordnung als völlig abgelöst von der alten gestaltet werden. Dieser ‚Blick in beide Richtungen' tangierte also auch den Zionismus selbst, der „bei Agnon als ein zwar edles, aber zum Scheitern verurteiltes Unternehmen erscheint".[6] Anders als die heute literarisch, kulturell und politisch den Gegensatz von – dieses Mal als fortschrittlich deklarierter – Diaspora-Identität und – als veraltetes Konzept denunzierter – zionistischer Staatlichkeit propagierenden Kritiker Israels, wussten Agnon und seine Zeitgenossen aber genau, dass „freilich alles andere noch viel schlimmer, nämlich Lug und Trug ist."[7] Und anders als die aktuelle nostalgische Rückbesinnung auf das ‚jüdische' Europa vor dem Holocaust, die auch die dritte und vierte Generation von Israelis erfasst hat, war den hebräischen „Klassikern" klar: „zu dem alten Leben gibt es in unserer Zeit, was immer seine vergangene Glorie gewesen sein mag, keinen Weg zurück."[8]

‚Postassimilatorisches Verhältnis' zum Judentum

Aharon Appelfeld, der israelische Schriftsteller und Überlebende des Holocaust in Transnistrien, war acht Jahre, als er seinen Geburtsort in der Nähe von Czernowitz verlassen musste, nachdem seine Mutter dort von rumänischen Soldaten ermordet worden war. Mit seinem Vater durchstand Appelfeld eine Odyssee durch verschiedene Lager und Ghettos, bevor er nach seiner Befreiung in einem italienischen Lager für

4 Ebd. S. 92.
5 Ebd. S. 110.
6 Ebd. S. 115.
7 Ebd.
8 Ebd.

Displaced Persons strandete. Appelfelds Muttersprache war Deutsch. Mit seinen Großeltern sprach er Yiddisch. Seine Nachbarn sprachen mit ihm Ukrainisch. Die Amtssprache der Regierung war Rumänisch. Appelfeld besuchte nur ein Jahr die Schule. Dann wurde die Welt, in der er aufgewachsen war, vernichtet. Ohne Bildung, ohne eine richtige Sprache, in der sich seine Erfahrungen ausdrücken ließen, kam er 1946 nach Israel.

Nach einigen Jahren in einer landwirtschaftlichen Siedlung für junge Überlebende der Shoah zog Appelfeld nach Jerusalem. Dort traf er auf den Stufen der Universität in Rehavia erstmals auf Gershom Scholem, der als junger Zionist bereits in den 1920er Jahren von Berlin nach Palästina ausgewandert war und nun an der Hebräischen Universität jüdische Studien unterrichtete. Nach dem Krieg, den die Nachbarn des gerade erst gegründeten jüdischen Staats gegen Israel mit der Absicht führten, selbstbestimmtes jüdisches Leben im Nahen Osten zu verhindern, mussten Professoren und Studenten in das westliche Zentrum der Stadt ausweichen. Obwohl die in den 1920er Jahren erbauten Universitätsgebäude auf dem Skopus-Berg offiziell noch immer zu Israel gehörten, befand sich der Campus nun inmitten des von Jordanien kontrollierten Gebietes.

Appelfeld begann jiddische und hebräische Literatur zu studieren, doch, so erinnert er sich in einem seiner Bücher, „Kabbala und Chassidismus interessierten mich immer mehr. Gershom Scholem lehrte wie ein Zauberkünstler und hypnotisierte seine Zuhörer. ... Die Sprache der Kabbala und des Chassidismus mochte ich weitaus mehr als die der jüdischen Aufklärung und großer Teile der hebräischen Renaissance-Literatur.“[9] Im Stadtteil Rehavia lagerten sich die verschiedenen Welten und Zeiten aneinander, die mystische Vergangenheit, die moderne Gegenwart und die an Sprache, Plätze und Orte geknüpfte Erinnerung an das zerstörte Leben in Europa. In Rehavia entstand eine Enklave innerhalb der neuen israelischen Wirklichkeit. Appelfeld erinnerten die Häuser und Cafés an die bürgerlichen Viertel in Städten wie Dresden, Leipzig oder Berlin. Die Gespräche an den Cafétischen bei Apfelstrudel und Kaffee ähnelten denen in den kleinen Ferienorten in den Karpaten, die er als Kind mit seiner Familie besucht hatte, stark.[10]

Bei Scholem und seinen anderen Lehrern an der Hebräischen Universität entwickelte der junge Student ein „postassimilatorisches Verhältnis“ zum Judentum, „nicht mehr bestimmt vom alten Generationenkonflikt zwischen Eltern und Kindern, Tradition und Moderne, sondern ein Verhältnis jenseits davon“.[11] Mit dem schon berühmten Agnon teilte er dieselbe Sprache und dieselbe Sehnsucht nach der Überführung des Verlorenen in die neue Gegenwart. Auf den gemeinsamen Spaziergängen durch Jerusalem übernahm Appelfeld auch den Blick Agnons für Details, für kleine Mysterien des Lebens, der ebenso

9 Aharon Appelfeld: Geschichte eines Lebens. Reinbek bei Hamburg 2006, S. 155.
10 Vgl. Aharon Appelfeld: A Table for One. Under the Light of Jerusalem. New Milford; London 2007, S. 27.
11 Appelfeld: Geschichte eines Lebens (wie Anm. 9), S. 157.

Appelfelds literarischen Ausdruck prägt. Auf Wanderungen durch die orthodoxen Stadtteile der Stadt gelang es ihm schließlich auch, in die verschlossenen Bereiche seines Bewusstseins einzudringen. Paradoxerweise zeigte sich für den jungen und gar nicht religiösen Schriftsteller gerade hier eine Verbindung zur Welt seiner Großeltern und zu dem Erbe, das sie ihm zu Lebzeiten nicht weitergeben konnten.[12]

Diese von der lebendigen Gegenwart jüdischer Existenz in Israel ausgehende Beziehung zum verlorenen Erbe prägt Appelfelds Werk. Wie er selbst anmerkt, lebe und schreibe er ausgehend von einer „Spaltung von dort und hier", ausgehend vom „Kampf zwischen Erinnerung und Vergessen".[13] Die aus diesem Widerstreit entstehende Spannung, die sich nicht zur einen oder anderen Seite auflösen lässt, diese Spannung, die auch das Schreiben Agnons und das Denken Scholems durchzieht, ist der Ausgangspunkt für die Überblendung von verschiedenen Welten, Zeiten und Sprachformen in Appelfelds Romanen und autobiographischen Büchern: „Es ist die Beschreibung eines Kampfes, um Kafkas Titel zu verwenden, und an diesem Kampf sind alle Bereiche der Seele beteiligt: die Erinnerung an das Zuhause, an die Eltern, an die Idylle in den Karpaten, an die Großeltern und das viele Licht, das zu ihrer Zeit in meine Seele strömte. Und danach an den Krieg, an alles, was er zerstörte, und an die Narben, die er hinterließ. Und schließlich an die letzten Jahre hier in Israel: das Bebauen der Erde, die Sprache, die inneren Konflikte des Heranwachsenden, die Universität und das Schreiben."[14]

Die Gleichzeitigkeit von Ablehnung und Verlust

Anders als im politischen Alltagsgeschäft und seiner publizistischen Flankierung, anders auch als im Versuch, Israelis, Kinder der neuen Gesellschaft, zu erziehen, ist in der Literatur die Gleichzeitigkeit von sich scheinbar Ausschließendem möglich. Diese Gleichzeitigkeit ist kein bloßes Nebeneinander, kein Angebot unterschiedlicher Identitätskonzepte, sondern eine dialektische Verschlungenheit, die die eigene Existenz ausmacht. Im Schreiben drängt nach Außen, was sich längst an den neuen Orten jüdischen Lebens eingeprägt hat. Die Vergangenheit ist, das verdeutlicht Appelfelds topographisch-sprachliches Erinnerungsverständnis sehr genau, bereits mitgezogen in das neue Land und längst Bestandteil des in die Zukunft Gerichteten, weil eben die Menschen, die von diesen Erfahrungen der Vergangenheit geprägt sind, dieselben sind, die nun den neuen Staat bilden.

Schon Appelfelds erste Kurzgeschichte mit dem Titel *Berta*, die er 1958 in einem Jerusalemer Emigranten-Café verfasste, wandte sich der verdrängten Vorgeschichte zu.

12 Vgl. Appelfeld: A Table for One (wie Anm. 10), S. 53.

13 Appelfeld: Geschichte eines Lebens (wie Anm. 9), S. 10.

14 Ebd.

Sie verdeutlichte damit auch seinen eigenen Wandel, von dem, der er werden sollte – ein ‚neuer Jude‘ in Israel – zu dem, der an den Erinnerungen festhalten wollte, an das, was unwiederbringlich zerstört worden war. Darum schrieb Appelfeld nicht über das Idyll der Arbeit im Kibbutz, sondern über die Menschen, die an den Küsten Palästinas gestrandet waren, vertrieben aus ihrer Heimat, über die Flüchtlinge, auf die er nun im Jerusalemer Café Peter traf, dem Ort der unausgesprochenen Erinnerungen, der unterbrochenen Lebenswege und der durchkreuzten Zukunft.[15]

Der Blick in zwei Richtungen, auf das Leben in Israel und auf die Spuren der Tradition, erhält also die „Durchlässigkeit der Überlieferung“ und macht es möglich, sie in der Gegenwart lesbar, und das bedeutet erfahrbar zu machen. Das Gegenstück dazu, eine hermetisch geschlossene und als ewig behauptete Tradition auf der einen und die Zurückweisung jeglicher Vorgeschichte auf der anderen, hat Yosef Haim Yerushalmi als „Ablehnung der historischen Betrachtungsweise“ beschrieben: „Juden, die noch vom Zauber der Tradition gebannt sind oder dorthin zurückgefunden haben, finden die Arbeit des Historikers irrelevant. Ihnen geht es nicht um die Historizität des Vergangenen, sondern um seine ewige Gegenwart. Wenn der Text unmittelbar zu ihnen spricht, muß ihnen die Frage nach seiner Entwicklung zweitrangig oder völlig bedeutungslos vorkommen.“[16]

Auf der anderen Seite steht der Wunsch, die Vergangenheit zu vergessen oder sie vor dem Hintergrund des Neubeginns gar ganz auszulöschen. Yerushalmi verdeutlicht dies an einer Situation aus der Kurzgeschichte *Die Predigt* von Haim Hazaz. Darin geht es um Yudka, einen Kibbutznik, der bei einer Versammlung des Kollektivs das Wort ergreift und erklärt, dass er „gegen die jüdische Geschichte sei“. Er fordert, den Unterricht in jüdischer Geschichte zu verbieten: „Warum zum Teufel sollen wir ihnen von der Schande unserer Vorfahren erzählen? Ich würde einfach sagen: Buben, seit der Zeit, als wir aus unserem Land verbannt wurden, sind wir ein Volk ohne Geschichte. Die Stunde ist vorbei. Geht Fußball spielen!“[17]

Yudka scheint endgültig Tabula Rasa mit der Erfahrung der Diaspora zu machen. Nichts von dem, was den Juden dort widerfuhr, sei es wert, erinnert zu werden, nichts könne als Vorbild dienen für einen Staat, der sich ja gerade als Gegenprinzip zu der durchlittenen Verfolgung im Exil verstand. Doch Yerushalmi weist auf ein historiographisches Paradox in diesem nur scheinbar antihistorischen Denken hin: „Yudka, der gegen jüdische Geschichte ist, hat eine Vergangenheit, allerdings mit einer Lücke von nahezu zwei Jahrtausenden. Für ihn ist das Rad der Geschichte beim Fall von Massada im 2. Jahrhundert stehengeblieben, um sich im späten 19. bei der Rückkehr nach Zion

15 Appelfeld: A Table for One (wie Anm. 10), S. 16.
16 Yosef Hayim Yerushalmi: Zachor: Erinnere Dich! [1982]. In: Michael Brenner et al. (Hg.): Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2003, S. 373 – 379, hier S. 375.
17 Ebd.

wieder in Gang zu setzen. Die Ereignisse dazwischen sind ein Alptraum, den man am besten vergißt."[18] Die Negation der Vorgeschichte kann nicht gelingen, weil ihr Einfluss auf die Gegenwart nicht endet. Die Vorgeschichte kann letztlich lediglich unkenntlich gemacht und zur Lücke werden. Doch ihre persistierende Kraft, und diese Spannung prägt auch Appelfelds Bücher, hört nicht auf: „Beide Impulse existieren nebeneinander, Abwehr und Anziehung, Ablehnung und ein Gefühl des Verlustes, Bildersturm und Trauer."[19]

Den Grund dafür erklärt Yerushalmi ebenfalls ausgehend von der Figur Yudkas, denn dieser habe „nämlich gleichzeitig sichere, wenn auch nicht verfeinerte historische Instinkte. So weiß er zumindest gefühlsmäßig, daß der Zionismus eine Revolte gegen den jüdischen Messianismus war und die Rückkehr ins eigene Land ‚keine Kontinuität, sondern ein Bruch, das Gegenteil dessen, was vorher war, ein neuer Anfang', wie Hazaz seine Figur sagen läßt."[20] Kontinuität und Bruch konstituieren eine Gleichzeitigkeit, die sowohl die Vorstellung eines kontinuierlichen Geschichtsverlaufs als auch die ihres diskontinuierlichen Gegenstücks stört. noch ältere Vorgeschichte als Grundlage der neuen Identität behauptet wird, noch kann einfach angeknüpft werden an eine Tradition, die vom in der europäischen Kultur verwurzelten Antisemitismus und dem darin inhärenten gleichzeitigen Hass auf die Tradition und die Moderne zerstört wurde.

„Kontinuitäten, und seien sie auch ‚dialektisch', in der jüdischen Geschichte zu finden genügt nicht mehr", stellt Yerushalmi fest. Auch auf Appelfelds Bücher trifft daher zu, was Yerushalmi für die jüdische Geschichtsschreibung konstatiert: „Die Zeit ist wohl gekommen, Einschnitte, Brüche und Diskontinuitäten näher zu betrachten und genauer festzustellen, wie die Juden sie überstanden haben. Dabei müssen wir auch begreifen lernen, daß nicht immer alles Wertvolle, das es vor einem derartigen Bruch gab, gerettet werden konnte, und sei es in verwandelter Form, sondern daß manches verlorenging, was – ans Licht gehoben – für uns wieder Bedeutung erlangen könnte."[21]

Sprachliche Überschreitung

Appelfelds Schreiben überbrückt die Brüche nicht einfach, sondern ermöglicht Porosität, die über die sprachliche Vergegenwärtigung, durch ihre Verwurzelung in verschiedenen, sich scheinbar ausschließenden literarischen Traditionen und insbesondere durch die sprachlich evozierte Imagination die Grenze zwischen Diaspora und Israel, zwischen Tradition und Moderne überschreitet.

An dieser Grenze zwischen der alten Welt in Europa und der neuen Welt in Israel beginnt auch Appelfelds autobiographischer Roman *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen*.

18 Ebd. S. 377.
19 Ebd. S. 375.
20 Ebd. S. 379.
21 Ebd. S. 379.

Grenzen und Grenzbereiche sind die Handlungsorte dieses Buches, das die persönlichen Erfahrungen des Autors und die Entstehungsgeschichte Israels mit Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen sprachlichen Ausdrucks und literaturgeschichtlichen Verweisen verbindet. Die Erzählung folgt dem Weg des jungen jüdischen Flüchtlings Erwin aus dem Flüchtlingslager über ein zionistisches Ausbildungslager, die illegale Überfahrt nach Palästina und ein britisches Internierungscamp bis hin zur landwirtschaftlichen und militärischen Ausbildung, dem verletzungsbedingten Aufenthalt in einem Krankenhaus während des Unabhängigkeitskrieges und schließlich in die erste eigene Wohnung in Tel Aviv. Diese chronologische Handlungsline, die Appelfeld nicht in einen Spannungsbogen presst, sondern vielmehr in mehr oder weniger detailreichen Beobachtungen vorbeiziehen lässt, wird immer wieder durch Rückblicke des Protagonisten durchbrochen, die größtenteils in Form von Träumen in die Handlung eingewoben sind. Denn nach dem Krieg fiel Erwin in einen tiefen Schlaf und nur langsam wird es ihm möglich, diesem Zustand des nach der Katastrophe stillgestellten Geschichtsverlaufs wieder zu entkommen und ins Leben zurückzufinden. Dies gelingt ihm durch die Vorbereitung auf einen Neubeginn in Palästina. Doch während er sukzessive zum neuen Hebräer wird, droht ihm seine Vergangenheit zu entgleiten, denn mit der Einwanderung nach Israel soll er sein früheres Leben vergessen und nur in die Zukunft schauen.

In seinen Träumen jedoch begibt sich Erwin, der in Palästina zu Aharon wird, in ein Zwiegespräch mit den Gestorbenen und Ermordeten, mit seiner Mutter und seinem Vater, seinen Onkeln, seinen Großeltern und seinem Ur-Großvater, einem angesehenen Rabbiner. In diesen Visionen entstehen Bilder einer verlorenen Welt. Der Traum wird bei Appelfeld zu einem Medium der Durchlässigkeit zwischen Tradition und Moderne, weil sich darin Sprache und Bild, Detail und Erinnerung auf besondere Weise verbinden. Appelfeld knüpft dabei auch an Verfahren Agnons an, dessen Kurzgeschichten Scholem als „Beschreibungen von Träumen“[22] auffasst, in denen das „Traumelement“ aber in den „einfachsten Vorkommnissen des täglichen Lebens“ stecke. Dies zeige sich vor allem in der „Aussichtslosigkeit“, bestimmte Handlungen zu vollbringen: „Es können ebensogut die einfachsten Hindernisse und Hemmungen des täglichen Lebens sein, die sich dem Menschen in den Weg stellen, oder etwas wie die ‚Tücke des Objekts‘ ...; es kann sich aber gleichermaßen um einen Alptraum surrealistischen Charakters handeln. Auf jeden Fall wird völlig klar, daß es auch beim geringsten Schritt in die Wirklichkeit nicht die leiseste Sicherheit gibt, um wieviel weniger noch in den Bereichen der Transzendenz.“[23]

Obwohl beziehungsweise weil Träume nicht sprachlich organisiert sind, ist es bei Appelfeld weniger der beschreibende Ausdruck als vielmehr die literarische Form, die diese Visionen in ein produktives Spannungsverhältnis zum nüchtern beschreibenden

22 Scholem: Agnon (wie Anm. 1), S. 109. 23 Ebd. S. 110.

Charakter der äußeren Handlung bringt. Teilweise lesen sich die Traumsequenzen in *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen* daher auch wie Szenen einer Erzählung von Kafka. Bis in den Gestus der Sprache hinein adaptiert Appelfeld die Absurdität von Kafkas Welten, die doch die Verrücktheit der realen erst richtig zum Ausdruck bringt. Verflochten wird dieser Stil auch mit der Handlung. Erwins Vater wollte immer Schriftsteller werden, allerdings war ihm dabei kein Erfolg vergönnt. Kafka empfand er als „Bruder im Geiste" und in der Erinnerung seines Sohnes erklärt der Vater, Kafka habe „die Fesseln im Sturm zerbrochen". Genauso müsse man „heutzutage schreiben".[24] Doch erst viel später im Krankenhaus, fast schon am Ende des Romans, wird auch Erwin selbst eine Erzählung von Kafka (*Der Landarzt*) lesen und den Anfang der Kurzgeschichte abschreiben: „in den Pelz gepackt, die Instrumententasche in der Hand, stand ich reisefertig schon auf dem Hofe; aber das Pferd fehlte, das Pferd. Mein eigenes Pferd war in der letzten Nacht, infolge der Überanstrengung in diesem eisigen Winter verendet."[25]

Etwas fehlt. Bei Appelfeld ist es die Vergangenheit, die verschwunden ist, die andere Welt, die scheinbar dem Aufbau einer neuen Zukunft entgegensteht. Ihm geht es in seinem Schreiben gerade darum, diese Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart, von Israel und der Diaspora, herzustellen. Wie sein Protagonist sucht er die Verbindung von zwei Welten. Interessanterweise gelingt Erwin dieser Zugang zur verlorenen Vergangenheit aber gerade durch das, was ihn am meisten von ihr zu trennen scheint. „Meine Muttersprache ging mir allmählich verloren, und die hebräischen Wörter tauchten in mich ein, erweiterten meine innere Welt und verbanden mich mit dem Boden und den Bäumen. Es gab keinen Zweifel mehr: Mein früheres Leben würde verschwinden."[26] Doch letztlich ist es gerade die neue Sprache, die ihm die Verbindung zur alten Welt ermöglicht. Durch eine Kriegsverletzung ans Bett gefesselt, beginnt Erwin, der den Namen von Moses Bruder Aharon, dem „Mund" des Moses, trägt, die Bibel abzuschreiben und eignet sich auf diese Weise deren Sprache an. Auch Appelfeld lässt die Sprache der hebräischen Bibel in die Form seines Buches einfließen, besonders deutlich in der Nüchternheit, die auch von dem Protagonisten beobachtet wird: „Die Worte der Geschichte waren einfach, aber ihre Melodie war mir neu. Es war die Sprache dieser Berge, wortkarg und schnörkellos."[27]

Daneben webt Appelfeld aber auch die Sprache chassidischer Erzählungen in manche der Visionen seines Protagonisten und markiert dies wiederum mit dem expliziten Verweis auf Agnon, der aus dem religiösen, dem traditionellen und dem neuen Hebräisch eine neue poetische Ausdrucksform erschuf: „Ich las es, und meine Hände zitterten. Was für eine Ruhe, wie bei der Eröffnung einer Lade, und jedes Wort wie auserwählt, so einfach und doch etwas Besonderes", beschreibt der Erwin/Aharon sein Empfinden beim

24 Aharon Appelfeld: Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen. Reinbek bei Hamburg 2012, S. 198.
25 Ebd. S. 222.
26 Ebd. S. 64.
27 Ebd. S. 81.

Lesen von Agnons Erzählung *In der Blüte ihrer Jahre*.[28] Und dann ist da noch die brüchige Sprache der Flüchtlinge. Appelfeld hatte diese im Café Peter in Jerusalem belauschen können. Dies war seine erste Schule. Hier lernte er die einfache und präzise Sprache des Alltags. Doch jeder dieser Flüchtlinge trug in sich eine zerbrochene Heimat und die Spuren von Menschen, von denen sie sich niemals loslösen würden.[29] „Sie sprachen Hebräisch, aber der Klang, die Art, wie sie die Worte zusammenfügten, erinnerte mich an die Menschen, denen ich während meiner früheren Metamorphosen begegnet war, zu Hause und im Ghetto. … Ihr Hebräisch war nicht das, was hier gesprochen wurde, sondern brachte alle Orte mit, an denen sie gewesen waren.“[30] So wird die fremde Sprache, das Hebräische, für Erwin zum Schlüssel zur anderen, verlorenen Welt. Seine fast teilnahmslose Suche, immer unterbrochen von Momenten des Stillstands im Schlaf, kommt vollständig zum Erliegen, als er mit gelähmten Beinen im Krankenhaus ans Bett gefesselt ist. Nun beginnen sich die Erinnerungsfragmente und Gedankenfetzen zu ordnen und die Sprache sich ihrer zu bemächtigen. Erwins Genesung und das Finden eines sprachlichen Ausdrucks entwickeln sich von nun an parallel. Ohne tatsächlich ein klares und eindeutiges Bild zu schaffen, löst der Roman damit auch etwas von dem ein, was der Protagonist zuvor angesichts seiner Traumbilder und Visionen als Aufgabe definiert hatte: „Bilder aus dem Krieg und der Zeit danach zogen an mir vorbei. Sie hatten keinen sinnvollen Zusammenhang, und ich fragte mich, was sie mir zeigen wollten und wozu sie gut waren, fand aber keine Antwort. Am Ende sagte ich mir: es ist meine Aufgabe, sie zusammenzufügen und ihre Bedeutung herauszufinden.“[31]

Am Ende des Romans kann sich der Protagonist dieser Aufgabe stellen. Im Schreiben kehrt er an die Orte seiner Kindheit und zu den verlorenen Eltern zurück. Der weitere Weg bleibt offen. Er führt nicht aus Israel zurück in die verlorene Heimat: „Bleib vorläufig da, wo du bist, und laß die fernen Orte zu dir kommen“, bittet die Mutter ihren Sohn in dessen letzten Traum.[32] Appelfelds Schreiben ist die Verbindung dieser Welten in einer Sprache, die beiden auf je spezifische Weise angehört. Das Hebräische, das das Deutsche und all die anderen Sprachen der Kindheit verdrängt hat, ist dennoch die einzige Form, diese Erinnerungen auszudrücken, gerade weil sie gelernt, angeeignet und dadurch selbst erst erfahren werden musste.

28 Ebd. S. 184.
29 Vgl. Appelfeld: A Table for one (wie Anm. 10), S. 19.
30 Appelfeld: Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen (wie Anm. 24), S. 200.
31 Ebd. S. 127.
32 Ebd. S. 284.

Schreiben nach der Katastrophe

Doch worauf kann sich eine solche schreibende Erinnerungsarbeit beziehen, die die Gegenwart nach den Spuren des Alten durchmisst? Wo ist der Ort der Überlieferung angesichts der Auslöschung durch die Katastrophe? In *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen* liest Erwin Agnons Erzählung *Tehilla*, in der er die berührende poetische Beschreibung einer alten Frau in Jerusalem findet: „Der Glanz ihrer Augen verhieß Nachsicht und Güte, die Falten ihrer Wangen Segen und Frieden." Die melodische Sprache verzaubert den jungen Protagonisten, aber sie ist nicht mit seiner eigenen Erfahrung, der der Katastrophe, kompatibel: „Aber in meinem Herzen wusste ich, dass diese verzauberte Melodie nicht meine war. Die Stürme, die mich erschütterten, ließen eine derartige Gelassenheit nicht zu. Über das Ghetto, die Verstecke und die Wälder kann man nicht mit einer solchen Ruhe schreiben."[33]

Wie aber kann man über die Verstecke und die Wälder schreiben? In seinem eigenen Partisanen-Roman *Auf der Lichtung* scheint Appelfeld bereits auf den ersten Seiten gewillt zu sein, alle Erwartungen, die an dieses ‚Genre' gestellt werden, einzulösen und bereitwillig die Motive abzuspulen, die aus Filmen und Büchern zu dieser Thematik bereits bekannt sind: die konfliktreiche Entstehung der Gemeinschaft, ihre Prüfung und schließlich ihr Bestehen. Doch dann ändert sich ganz unmittelbar der Ton. In die Widerstandsgeschichte mischt sich eine Reflexion über die Tradition, über den Wert der Überlieferung und den Willen im und durch den Kampf in den Wäldern, die Welt der Vorväter und -mütter dem Vergessen zu entreißen. Die titelgebende Lichtung, die sich inmitten der Dunkelheit des Waldes auftut, entsteht schließlich auch dadurch, dass ein vermeintlich dem Kämpfen fremdes Element in das Leben der Partisanen eintritt: das Studium. „Kamil ist auf die Idee gekommen, Studienabende zu veranstalten, aber ohne Texte ist das schwierig. In den letzten Jahren sind Bücher unsere Hauptbeschäftigung gewesen, doch plötzlich sind wir von ihnen getrennt. Seltsam, in welch kurzer Zeit wir uns daran gewöhnt haben, ohne sie zu leben."[34] Die Bücher und das Studium stellen die Verbindung her zu einer gestrigen Welt, die verloren und vergessen zu sein scheint, angesichts des täglichen Kampfes um das Überleben: „Bücher, Bücher, wo sind sie geblieben? Hat es sie einst gegeben? Das höre ich oft, es ist keine Einzelstimme, sondern ein kollektiver Ruf, der von innen kommt. Bücher sind es, die den Unterschied zwischen unserem früheren und unserem heutigen Leben ausmachen."[35]

Wo aber sind die Bücher geblieben? Zusammen mit dem Besitz der Deportierten und Ermordeten wurden sie geraubt, verbrannt und zerstört. Eines Tages kommen die Partisanen in ein ruthenisches Dorf. Die lokale Bevölkerung ist in die verlassenen Häuser der Juden eingezogen. Die Partisanen fordern den enteigneten Besitz. Einer, der

33 Ebd. S. 215.
34 Ahron Appelfeld: Auf der Lichtung. Berlin 2014, S. 21.
35 Ebd. S. 22.

sich daran erinnert, wie er zu Pessach in den Ferien in diesem Haus gewesen war, um für sein Examen zu lernen, fragt nach den Büchern. Der Mann, der nun in dem Haus wohnt und behauptet, es „geerbt“ zu haben, hat die reiche Bibliothek verbrannt: „Ich habe nichts mit ihnen anfangen können.“ Die Kämpfer gehen hinter das Haus, wo die Bücher verbrannt wurden: „Im Aschehaufen lagen noch einzelne Seiten. Salo brachte ein halbverbranntes Blatt, auf dem die Worte ‚Danken wir dir, G'tt, lebender König ...‘ zu lesen waren.“[36]

Die Bücher, Zeugen einer zerstörten Vergangenheit, sind Verbindungsglieder, durchlässig in Richtung einer Vergangenheit, die im Licht des Kampfes heute anders erscheint, aber immer noch Bedeutung hat: „Kamil weiß, wie die meisten von uns, nicht sehr viel von den Lehren des Judentums, aber seine Neugier auf alles Jüdische bewirkt, dass er sich von seiner eigenen Bewunderung mitreißen lässt. Eines Abends sagte einer der moderaten Kämpfer bekümmert, dass das Judentum sich dem Zugriff seiner Söhne entziehe. Es sei eine alte, komplizierte Kultur, die sich jenen, die sie nicht schon als Kinder kennengelernt hätten, mit eisernen Türen verschließe. Man liest ein Buch und noch ein Buch und erkennt nur, wie weit man vom Verstehen entfernt ist.“[37]

Die Zeit im Wald ist ein Übergang, einerseits die Aneignung der Gewalt zur Verteidigung des Lebens, das Entstehen eines neuen jüdischen Souveräns aus dem Widerstand, und andererseits die Bildung einer Identität, die die Vergangenheit nicht einfach abspaltet, sondern ihre Kräfte für die Neugeburt bewahrt und nutzbar macht. Gleichzeitig schafft das Studium damit auch die Durchlässigkeit zur Vergangenheit, eine Basis für die Vorläufigkeit der kämpfenden Existenz ohne Land: „Seltsam, was ein Bündel Bücher alles bewirken kann. So verändern sie unser provisorisches Dasein, das in jeder Zeltbahn zu sehen ist, und verwandeln es, als wären ferne, ruhige und angenehme Bilder zu Gast.“[38]

Dabei geht es aber nicht um eine nostalgische Flucht in eine andere Zeit, die retrospektiv verklärt und mit den entsprechenden Sehnsüchten aufgeladen wird. Nicht um die Wiederherstellung des religiösen Lebens und einer göttlichen Autorität geht es, sondern gerade darum, das den Blick einengende herkömmliche und gewohnte Bild der Welt und ihrer Ordnung zu hinterfragen. „Möge es uns gelingen“, so Kamil, der Anführer, „die festen Ansichten und alten Auffassungen abzulegen. Mögen wir es schaffen, die Augen zu öffnen und nicht nur das zu sehen, was wir gewohnt sind, sondern auch das, was sich vor unseren Augen verbirgt.“[39] Die Transzendierung des Zwangs der Realität im und durch das Studium, in und durch die Beschäftigung mit der Tradition, ist also nicht einfach die Abschaffung der Tradition, sondern gerade die darin liegende Erkenntnis über die Möglichkeiten der Veränderung im Bewusstsein der Überlieferung und den darin angelegten Möglichkeiten der Erlösung.

36 Ebd. S. 25.
37 Ebd. S. 27.
38 Ebd. S. 28.
39 Ebd. S. 29 – 30.

Das schließt aber auch das Misstrauen gegenüber dem verbergenden Charakter von Sprache mit ein. Appelfelds Schreiben vermeidet darum gerade die ‚glatte' Sprache und sucht nach Formen, das Stocken literarisch fassbar zu machen. Gerade aufgrund der Erfahrung der Katastrophe kann Sprache nicht ahistorisch verwendet werden: „Mein Mißtrauen gegenüber Wörtern habe ich von dort. Geläufiger Redefluss weckt meinen Argwohn. Ich bevorzuge das Stottern. Im Stottern höre ich das Reiben, die Unruhe, die Anstrengung, Wörter aus ihren Schlacken herauszuschmelzen, den Wunsch, dir etwas Inneres mitzuteilen."[40]

Sturm aus dem Vergessen

Auch den neuen hebräischen Schriftstellern dienten vor allem Bücher dazu, die Verbindung zum Alten herzustellen und so die Gegenwart und ihre Vorgeschichte in ein Spannungsverhältnis zueinander zu bringen. Appelfeld erinnert sich an die eigenen Studiengruppen, an denen er als junger Student in Jerusalem teilnahm. Eine der ersten wandte sich Kafkas Werk zu. Es referierte Max Brod, der Kafka als einen ‚jüdischen' Dichter einführte, was auf Widerspruch bei der Mehrheit der Anwesenden stieß. Appelfeld beobachtete die Teilnehmer, Rechtsanwälte, Richter und Industrielle, und merkte, dass sie die Texte mit Verständnis und Sensibilität lasen. Aber er spürte auch einen versteckten Ärger über ihre eigene ‚Jüdischkeit' und die damit verbundene Konnotation von Katastrophe und Verfolgung.[41]

Doch die Bücher, der Bezug auf die Schriften Kafkas, aber auch der religiösen Überlieferung, werden erst in ihrer interpretativen Aneignung zu Medien der Durchlässigkeit zwischen Tradition und Moderne. Im Juni 1938 schrieb Walter Benjamin an Scholem längere Anmerkungen zur Kafka-Biographie von Brod, in denen es unter anderem heißt: „Kafkas Werk ist eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmenschen andererseits, bestimmt sind."[42] Im November antwortete ihm Scholem, „daß Tradierbarkeit der Tradition allein noch als ihr Lebendiges erhalten bleibt, ist im Verfall der Tradition, in ihren Wellenbergen, nur natürlich."[43]

Benjamin bringt die Reflexion über Kafka, in dessen *Prozess* er die jüdische Religion als „geheimes Zentrum" und „Gedächtnis als Frömmigkeit" ausmacht, darum schließ-

40 Appelfeld: Geschichte eines Lebens (wie Anm. 9), S. 109.
41 Appelfeld: A Table for One (wie Anm. 10), S. 29.
42 Walter Benjamin, Gershom Scholem: Briefwechsel 1933 – 1940, Frankfurt am Main 1985, S. 269.
43 Ebd. S. 287. In der von ihm editierten Fassung des Briefwechsels merkt Scholem einen kleinen sprachlichen Lapsus an. Tatsächlich meinte er Wellentäler und nicht Wellenberge. In jedem Fall aber betont dieses sprachliche Bild aber das dialektische Wechselverhältnis zwischen Tradition und ihrem Verfall.

lich in Zusammenhang mit dem Vergessenen: „Das Vergessene – mit dieser Erkenntnis stehen wir vor einer weiteren Schwelle von Kafkas Werk – ist niemals ein nur individuelles. Jedes Vergessene mischt sich mit dem Vergessenen der Vorwelt, geht mit ihm zahllose, ungewisse, wechselnde Verbindungen zu immer wieder neuen Ausgeburten ein, Vergessenheit ist das Behältnis, aus dem die unerschöpfliche Zwischenwelt in Kafkas Geschichten ans Licht drängt.“[44] Denn, so Benjamin an späterer Stelle seiner Ausführungen, „das Vergessen betrifft immer das Beste, denn es betrifft die Möglichkeit der Erlösung“.[45]

Bei Benjamin wie auch bei Appelfeld fungiert aber weniger die Erinnerung als vielmehr das Studium als Gegenprinzip zum Vergessen, das gleichzeitig für die Entfremdung und die Zerstreuung der modernen Welt steht: „Vielleicht stößt er dabei [beim Studium] auf Fragmente des eigenen Daseins, welche noch im Zusammenhang der Rolle stehen. Er würde den verlorenen Gestus zu fassen bekommen. … Er würde sich verstehen, aber wie riesenhaft wäre die Anstrengung! Denn es ist ja ein Sturm, der aus dem Vergessen herweht. Und das Studium ein Ritt, der dagegen angeht.“[46]

Zwischen Kafka und Benjamins Kafka-Lektüre und Appelfelds Schreiben liegt die Shoah, die Katastrophe des Zivilisationsbruchs. In Appelfelds Büchern verstärkt sich also die Spannung zwischen verlorener Überlieferung, traumatischer Erfahrung und Neuanfang, die das Wechselverhältnis von Erinnern, Vergessen und Studium/Schreiben nach der Shoah bestimmt. In seiner autobiographischen Betrachtung *Geschichte eines Lebens* berichtet Appelfeld über einige „Monate wunderbaren Vergessens“, als er nach der Befreiung an der Küste Italiens und dann Jugoslawiens auf die Überfahrt nach Palästina wartete. Damals „baute das Vergessen seine tiefen Keller, und die nahmen wir später mit nach Israel. Als wir ins Land kamen, hatte sich das Vergessen in unserer Seele schon verschanzt. … Das Vergessen fand hier fruchtbaren Boden. Gewiss trug die damalige Ideologie zu dieser Selbstverschanzung bei, doch der Befehl dazu war nicht von außen gekommen. Ab und zu drangen aus den gut befestigten Kellern Bilder des Krieges nach draußen und wollten leben. Doch sie waren nicht stark genug, die Mauern des Vergessens und den Lebenswillen zu erschüttern. Das Leben sagte damals: Vergiss es und pass dich an. Die Kibbuzim und die verschiedenen Jugenddörfer waren die besten Gewächshäuser für die Aufzucht des Vergessens.“[47]

Vergessen und Studium, Erinnerung und Traum sind neben der Tradition und der Utopie also die ephemeren Pole, zwischen denen sich Appelfelds Romane und Betrachtungen bewegen. Die Erinnerung teilt dabei für Appelfeld wesentliche Elemente mit dem Traum. Wie dieser ist sie „flüchtig und selektiv; sie behält, was sie behalten will“.[48] Beide,

44 Walter Benjamin: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Ders.: Ein Lesebuch, Frankfurt am Main 1996, S. 222 – 251, hier S. 242 – 243.
45 Ebd. S. 247.
46 Ebd. S. 249.
47 Appelfeld: Geschichte eines Lebens (wie Anm. 9), S. 9.
48 Ebd. S. 7.

Erinnerung und Traum, entnehmen „dem zähen Strom der Ereignisse bestimmte Details – manchmal belanglose Kleinigkeiten", die dann „zu einem anderen Zeitpunkt" wieder hervorkommen.[49] Das Detail also konstituiert mitunter eine unerwartete Beziehung, indem es den Lauf des Daseins wie auch der Erzählung unterbricht. So tauchen bei Appelfeld die wenigen Erinnerungen aus der Kriegszeit auf als plötzliche „Bilder, oft wie gewaltige Blitze, lösen sich schnell wieder auf, als wollten sie nicht gesehen werden".[50]

Gesten, Gerüche und Geräusche lösen diese Erinnerungsblitze aus, „Tausende von Einzelheiten", die eine Zeitlichkeit konstituieren, die quer zur Geschichte steht. Dann ist es, so Appelfeld, „als sei der Krieg nicht zu Ende, als gehe er ohne mein Wissen weiter, und manchmal, wenn ich erwache, weiß ich: Er hat nie aufgehört".[51]

Die Orte mitnehmen

Appelfelds Schreiben hat seinen Ort in diesem Wechselspiel der plötzlich an die Oberfläche dringenden Katastrophenerfahrung, dem Stillstand der Zeit im Blitz der Erinnerung und dem Fortschreiten der Zeit im Vergessen. In dieser dialektischen Spannung sind Appelfelds Bücher gleichzeitig ein Abschied und ein Aufbewahren, ein Ankommen und ein Verweilen. Die letztliche Ankunft im neuen Land basiert auf dem Vergessen. Doch im Neubeginn findet auch ein Übergang statt. Das verdeutlicht insbesondere jenes letzte imaginäre Gespräch, das Erwin, der Protagonist aus *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen*, am Ende des Romans mit seiner Mutter führt, in dem sie, wie schon zitiert, zu ihrem Sohn sagt: „Bleib vorläufig da, wo du bist, und lass die fernen Orte zu dir kommen" – und zwar bevor sie sich seinem Blick entzog „und verschwand."[52] Das Verschwinden der Mutter ist ein Entziehen, kein Vergessen, Verleugnen oder Verdrängen. Sie bleibt dem Blick entzogen und trotzdem Teil der Erinnerungswelt des Protagonisten. Der Zustand, in dem Aharon zurückbleibt, ist ein Zustand der Vorläufigkeit: „Bleib vorläufig da." Und trotzdem handelt es sich um eine Ankunft, denn das Alte, die katastrophische Vergangenheit, kann in dieser Ankunft zur Ruhe kommen und ist dennoch nicht verschwunden. Davon zeugt das Buch selbst, das, was die Leser bis zu diesen letzten Worten gelesen und erfahren haben. Der Roman bewahrt, in Form sprachlicher Vergegenwärtigung, die Erinnerungsfragmente, Traditionsmomente und Träume auf und letztlich ist es die Imagination, in der die alte Welt weiterlebt. Der Ausspruch der Mutter, „Lass die fernen Orte zu dir kommen", ist damit ein Sinnbild für das, was Appelfeld von Agnon gelernt hat: dass man die Heimat mitbringt, anfüllt, lebendig macht. „Viele Jahre vergingen", erinnert sich Appelfeld, „bis ich den Weg zu

49 Ebd.
50 Ebd. S. 8.
51 Ebd. S. 96.
52 Appelfeld: Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen (wie Anm. 24), S. 284.

mir und zum Werk Agnons gefunden hatte. Als ich es endlich lesen konnte, war ich bereit, mich mit meiner Lebensgeschichte abzufinden, und dieses Sich-Abfinden war, wie immer, mit Schmerz verbunden. Die meisten Leute meiner Generation hatten sich anders entschieden. Mit viel Kraft verdrängten sie ihre Vergangenheit, löschten sie aus. Ich mache ihnen keinen Vorwurf. Tief in meiner Seele verstehe ich sie. Mir jedoch gelang es nicht, im israelischen Leben aufzugehen, was auch immer der Grund dafür gewesen ist. Ich zog weiter, begann, wenn man so will, den Rückzug in mich selbst. Nicht nur in dieser Hinsicht war Agnon mein Vorbild. Von ihm lernte ich auch, dass ein Mensch seine Geburtsstadt an jeden Ort mitnehmen und ganz und gar in ihr leben kann. Die Geburtsstadt ist kein fester geographischer Ort. Du kannst ihre Grenzen ausweiten, kannst sie überhöhen. Agnon bevölkerte seine Stadt mit allem, was das jüdische Volk in den letzten zweihundert Jahren geschaffen hatte. … Außerdem brachte er mir bei, dass auch die schlimmste Vergangenheit kein Makel ist und keine Schande, sondern das Urgestein, aus dem wir unser Leben herausklopfen.“[53] Wie eng dies mit konkreten Orten verbunden ist, zeigen Agnons wie Appelfelds Reflexionen über Jerusalem. Darin werden die Porosität wie auch das Band zwischen Vorgeschichte und Neubeginn am Deutlichsten. Die Orte und die dort lebenden Menschen schließen Israel und seine diasporische Vorgeschichte untrennbar zusammen. Diese Orte, an denen die Menschen, die hierher flohen, ihre Spuren hinterließen und an denen die verlorenen Orte und Städte Osteuropas, Deutschlands und Österreichs als Teil einer neuen israelisch-hebräischen Kultur wiederentstanden, sind die Überblendung zweier Welten, die in Aharon Appelfelds Büchern zu einer werden.

53 Appelfeld: Geschichte eines Lebens (wie Anm. 9), S. 159.

Gerhard Scheit

Nach Kafka

Imre Kertész' negative Ästhetik

I

> Das Konzentrationslager ist ausschließlich als Literatur vorstellbar, als Realität nicht. (Auch nicht – und vielleicht sogar dann am wenigsten –, wenn wir es erleben.)
>
> *Galeerentagebuch*, 1989

Die „Schicksallosigkeit", auf die Imre Kertész im Titel seines berühmten Romans zielt, ist für ihn zunächst „äußere Determiniertheit": Die „Stigmatisierung, die unser Leben in eine durch den Totalitarismus gegebene Situation, in eine Widersinnigkeit preßt", vereitle die Möglichkeit der Tragödie, die es noch erlauben würde, von Schicksal zu sprechen: „Wenn wir also als Wirklichkeit die uns auferlegte Determiniertheit erleben statt einer aus unserer eigenen – relativen – Freiheit folgenden Notwendigkeit, so bezeichne ich das als Schicksalslosigkeit."[1] In engstem Zusammenhang damit steht das Formproblem, das Kertész immer wieder während der zwölf Jahre dauernden Arbeit am *Roman eines Schicksallosen* aufwirft – und zwar unter ständiger Bezugnahme auf Adornos *Philosophie der neuen Musik*. Die Technik seines Romans folge „einer integralen Kompositionsmethode", wie Adorno sie in diesem Buch in der Deutung Schönbergs dargestellt habe: „Sie verbietet freie Charaktere und die Möglichkeit einer freien Wendung der Erzählung. Die Charaktere sind hier thematische Motive, die innerhalb der Struktur der Totalität ... auftreten; jedes dieser Themen wird von der STRUKTUR nivelliert, jeder Anschein von Tiefe des Individuums zum Verschwinden gebracht ..." Ausschließlich in ihrer Beziehung zur Schicksallosigkeit „können sich diese Themen ‚entwickeln' und variieren".[2] Kertész spricht von der „Persönlichkeitsfalle", die darin liege, in den Folterkammern des totalitären Staates individuelle psychologische Tatmotive aufzuzeigen. Wesentlich sei aber, dass der Mensch „im Getriebe der Todesmaschinerie wie ein Rädchen funktioniert: keinesfalls unter Berücksichtigung des Einzelfalls. Das Individuum kann hier, wenn es

1 Imre Kertész: Galeerentagebuch [1992]. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm. Reinbek 2001, S. 16 f.

2 Ebd. S. 26 f.

überhaupt in jemandem zu Wort kommt, höchstens seine Vergangenheit betrauern. Unter diesem Aspekt gibt es also keine vielgesichtige Menschheit, keine komplizierten und vielschichtigen Charaktere und keine besonderen Persönlichkeiten …" Die Frage, die sich Kertész damit sofort stellt, „die größte Frage": „Wie können wir eine Darstellung aus dem Blickwinkel des Totalitären vornehmen, ohne den Blickwinkel des Totalitären zum eigenen Blickwinkel zu machen?" Die Antwort fällt im *Galeerentagebuch*, das den Entstehungsprozess des Romans begleitete[3], schließlich ganz unspektakulär aus: Wenn der Mensch nicht mehr ist als seine Situation, die Situation im „Gegebenen", so wäre auch im Roman dem Blickwinkel des Totalitären nicht zu entgehen, es sei jedoch „nichtsdestotrotz etwas zu retten, eine kleine Ungereimtheit, etwas letztlich Komisches und Hinfälliges, das vielleicht ein Zeichen von Lebenswillen ist und das immer noch Sympathie weckt."[4]

Diese „kleine Ungereimtheit" – Adorno würde sagen: das Nichtidentische –, dieser „Lebenswille" soll aber selbst nicht positiv in Erscheinung treten – sonst wären sie wieder da, die komplizierten und vielschichtigen Charaktere und die besonderen Persönlichkeiten, oder mit Adornos Musikphilosophie gesprochen: eine zur Lüge gewordene Tonalität. Indem Kertész diese Lüge beim Wort nimmt, findet er die sprachliche „Struktur", die alles determiniert: So spricht das Ich des Schicksallosen zwanghaft in der nunmehr irrwitzig erscheinenden Sprache derer, die damals „verzweifelt" versuchten, „sich ihre Träume von einer rationalen Ordnung der Welt zu erhalten".[5] Wie falsch diese Träume sind, kann nicht scharf genug akzentuiert werden, und mit traumwandlerischer Sicherheit greift der Autor, wie er gesteht, zu den Ausdrücken seiner Stiefmutter, die er als „eine verheerende Person" in Erinnerung hat: „Das Wort ‚natürlich' und die Euphemismen habe ich aus der Sprache meiner Stiefmutter ‚geklaut'".[6]

Auch die Helden Kafkas suchen mit allen Mitteln, ihre Vorstellungen von einer rationalen Ordnung der Welt sich zu bewahren, aber bei Kertész ist damit einerseits die Naivität eines Vierzehnjährigen gestaltet, andererseits – und hier liegt die fundamentale Differenz zu Kafkas Welt – weiß jeder, der diesen Bericht liest, immer mehr als das Ich des Schicksallosen, kennt von Anfang an den Weg in die Vernichtung, über den dieses Ich sich keine Klarheit verschaffen kann und will. Das Naive wird derart gesteigert, dass ein Bewusstsein imaginiert wird, das nur noch aus Verdrängung der Gewalt, die es fortwährend erfährt, zu bestehen scheint. Damit trifft Kertész den Nerv einer Gesellschaft, in der es Interventionen wie Amérys Darstellung seiner Folterung in der SS-Festung Breendonk oder Goldhagens Dokumentation der Todesmärsche bedarf,

3 Irene Heidelberger-Leonard schreibt in ihrer Monographie über den Schriftstellervollkommen zu Recht, dass dieses Tagebuch in all seinen Widersprüchen und Paradoxien „Kertész' Äquivalent zu Theodor W. Adornos *Ästhetischer Theorie*" sei (Imre Kertész. Leben und Werk. Göttingen 2015, S. 127).

4 Kertész: Galeerentagebuch (wie Anm. 1), S. 21.

5 Imre Kertész: Dossier K. Eine Ermittlung [2006]. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm. Reinbek 2008, S. 19.

6 Ebd. S. 25.

um die Unwahrheit zu durchbrechen, zu der man eben die Wahrheit gemacht hat, dass der Mensch wie ein Rädchen im Getriebe funktioniert. Wenn es auch keine individuell psychologischen Tatmotive aufzuzeigen gibt, so doch die Gewalt selbst und die Verantwortung dafür.

Die ‚Methode' des *Romans eines Schicksallosen* ist dabei die Übertreibung der Verdrängung. In seinem späten Tagebuch *Letzte Einkehr* schreibt Kertész etwa 50 Jahre nach der Arbeit an dem Roman einigermaßen resigniert über dessen Rezeption: „Nun wird sich nie mehr aufklären, daß der *Roman eines Schicksallosen* eigentlich nichts anderes als eine literarische Parodie ist." Zugleich hält er noch einmal fest, was ihn von Primo Levi („diesem im Grunde genommen schlechten Schriftsteller") unterscheidet: „Sein Buch spielt vor Auschwitz und berichtet aus Auschwitz; meines spielt bereits nach dem Geschehen von Auschwitz und betrachtet die *Folgen* von Auschwitz als seinen Gegenstand."[7] Kertész denkt auch bei dieser Bemerkung konsequent von der Form aus, denn inhaltlich handelt ja auch der *Roman eines Schicksallosen* vor allem von der Zeit des Jungen vor der Verhaftung, beim Transport und im Lager – wobei der Erzähler im Präsens von Tagebuchaufzeichnungen beginnt und ab dem dritten Kapitel, das die Verhaftung und den Beginn der Deportation bringt, endgültig zur epischen Form des Imperfekts übergeht. Aber die Gestaltungen, in denen der Ton der Darstellung erklingen kann, ob im Präsens oder Imperfekt, sind konsequent verschoben, man sollte vielleicht besser sagen: verrückt oder verzerrt, durch die Reflexion auf die Folgen von Auschwitz.

Der Film *Das Leben ist schön* von Roberto Benigni, der etwa zur selben Zeit wie der *Roman eines Schicksallosen* Aufsehen erregte, scheitert hingegen an seiner Komik, weil sie als Parodie nicht weit genug getrieben wird, um nämlich ins Grauen umzuschlagen. Hier spielt der Vater im Lager seinem Kind eine humane Wirklichkeit vor, und jene Verdrängung des Unfassbaren wird dadurch als vernünftige dargestellt, sie wird aus der Perspektive des Kindes glaubhaft. Merkwürdig, dass Kertész den Abgrund zwischen diesem Film und seinem Roman damals nicht sehen wollte oder zu überbrücken versuchte. Es ist, als ob er für einen Moment die Radikalität seiner Prosa vergessen hätte, die darin besteht, dass Vater und Sohn in seiner Figur, dem jungen Köves, gleichsam verschmolzen sind und die reine Unschuld, die sowohl das Kind wie der Vater in Benignis Film verkörpern und dessen Erfolg garantierte, als Erzählposition abgeschafft wurde. Noch merkwürdiger ist, dass Kertész nicht lange danach das Drehbuch zu einer Verfilmung seines Romans verfasst hat, die schließlich alle ästhetische Disziplin preisgab, wie der Autor sie sich bei der langjährigen Arbeit an dem Roman auferlegt hatte. Deutlich wird durch diese Adaption vor allem, dass Verfremdung und Irritation im Roman – die Identifikation mit dem Opfer hintertreibend, nach der das postnazistisch philosemitische Publikum giert – als Frage der Form gelten muss, die bei der Übertragung des Inhalts ins filmische

7 Imre Kertész: Letzte Einkehr. Tagebücher 2001 – 2009. Mit einem Prosafragment. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm. Reinbek 2013, S. 423 f.

Medium verlorenging.[8] Wenn Kertész diesen Verlust zunächst nur undeutlich wahrnehmen konnte, so offenkundig darum, weil er selbst, nachdem er den Roman abgeschlossen hatte, in ein anderes Verhältnis zu dessen Stoff, seiner Erinnerung an Jugend und Deportation, treten konnte. Die Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses wurde zum Raub der Kulturindustrie, die sich mit der ganzen Wucht ihres Apparates, einschließlich der Filmmusik von Morricone, darauf stürzte. In den späten Tagebuchaufzeichnungen der *Letzten Einkehr* wird Kertész auch die Voraussetzungen dieses Drehbuchs dann durchschauen: er sei dabei „in den Zustand vor der Romanniederschrift zurückgeholpert"[9].

Dossier K. deutet mit einem einzigen Satz an, welche Abstraktion ihm die Arbeit am Roman ermöglichte: die von der Erfahrung, „überall und jederzeit erschießbar zu sein". Darum kommt im *Roman eines Schicksallosen* eine bestimmte Situation, die Kertész erlebt hat, nicht vor: Im Alter von vierzehneinhalb Jahren stand er „eine halbe Stunde lang Auge in Auge dem Lauf eines feuerbereiten Leichtmaschinengewehrs gegenüber". Der Autor hat die Geschichte in dem späteren Roman *Fiasko* gleichsam nachgetragen, in *Dossier K.* bildet sie den Ausgangspunkt des ‚Interviews': Die Gendarmen, die ihre Gewehre auf die im Kasernenhof Zusammengetriebenen richteten, „waren in Mordlaune, die meisten von ihnen sturzbetrunken, wie Hyänen, die Blut riechen. Eigentlich eine glänzende Szene, und dennoch war sie nicht in den Roman eines Schicksallosen zu integrieren. Es hat mir fast das Herz gebrochen. Siehst du, so ist es mit der Fiktion. Ihre Gesetze sind gnadenlos."[10]

Die Gesetze des *Romans eines Schicksallosen* erläutert Kertész im Folgenden, indem er auf die Essays von Jean Améry Bezug nimmt. Sie gehören für ihn zu den ganz wenigen, die wirklich imstande seien, das Unvergleichliche der Nazi-Todeslager darzustellen[11], und es gebe darin „ein phantastisch genaues Wort": das „Weltvertrauen". Améry beschreibe, wie schwer es sei, ohne dieses Vertrauen zu leben, ihm „wurde dieses Vertrauen von der Gestapo ausgeprügelt, als sie ihn in Belgien in einer zum Gefängnis umfunktionierten Festung folterte".[12] Die Figur des jüdischen Jungen, der im *Roman des Schicksallosen* erzählt, ist nun diesem Verlust des Weltvertrauens genau entgegengesetzt – und kann es darum *ex negativo* noch einmal zum Ausdruck bringen. Die Möglichkeit solcher Darstellung hängt aber zuinnerst damit zusammen, dass es sich eben fast noch um ein Kind handelt; dass Kertész eben in der Fiktion doch etwas von dem Bewusstsein evoziert, wie er selber es als Jugendlicher besaß: „Ich hatte einfach die Vorstellung, daß

8 In den zuletzt publizierten Aufzeichnungen der *Letzten Einkehr* fragt Kertész sich schließlich ernüchtert, was ihn dazu gebracht habe, diese „primitivere, sentimentalere Variante des Romans" herzustellen und kommt zu dem Ergebnis, dass es wahrscheinlich die „stärkere Plastizität der Bilder und lebenden Darsteller" war (ebd. S. 72).

9 Ebd. S. 336.

10 Kertész: Dossier K. (wie Anm. 5), S. 15.

11 Die Améry-Lektüre begleitet Kertész' Produktion spätestens seit Anfang der 1990er Jahre, in der *Letzten Einkehr* heißt es: „Von neuem eine große Offenbarung: das Buch von Jean Améry, diesmal in einer guten ungarischen Übersetzung. Eigentlich gibt es nur zwei, drei Autoren, die authentische und erhellende Texte über Auschwitz geschrieben haben" (wie Anm. 7, S. 137).

12 Kertész: Dossier K. (wie Anm. 5), S. 16 f.

es Pflicht der Erwachsenenwelt war, mich von dort zu retten und wohlbehalten nach Hause gelangen zu lassen."[13] In dem späteren Roman *Liquidation* wird er das scheinbar positiv Anthropologische dieser Bestimmung ganz ostentativ zurücknehmen, indem er darin einerseits, in Anspielung auf Améry, einen Überlebenden ohne Weltvertrauen in den Mittelpunkt rückt; andererseits dessen Biographie aber mit der Geburt im Vernichtungslager beginnen lässt – als wollte er sagen: das bloße Kindsein ist ebenfalls kein Garant für jenes „kindliche Weltvertrauen", von dem Kertész in seinen eigenen Erinnerungen spricht.

Genauer besehen ist jedoch schon im *Roman eines Schicksallosen* das kindliche Weltvertrauen kein ‚Natürliches' mehr, das eben noch als reine Unschuld interpretiert werden könnte. Es wird künstlich gesteigert, bis hin zu der beispiellosen Formulierung vom „Glück der Konzentrationslager". Dieses Glück kann der Protagonist empfinden, indem solche Szenen wie die im Kasernenhof bewusst weggelassen werden und die ganze Ausdrucksweise des Jugendlichen mit der jener verachteten Stiefmutter wie all derer, die sich ihre Träume von einer rationalen Ordnung der Welt erhalten wollten, zu einer einzigen Stimme zusammenklingt, ununterbrochen über den namenlosen Schrecken hinwegredend, um ihn dadurch in der einzigen möglichen Weise noch zum Ausdruck zu bringen. So wird ein Gendarm beschrieben, der den Deportierten vor dem Verlassen Ungarns die letzten Habseligkeiten wegnehmen will: Wenn die Verdurstenden zuerst das Wasser haben wollen, ehe sie die Wertsachen freiwillig herzugeben bereit sind, ist er „recht erbost" und verweigert das Wasser: „‚Ihr Saujuden, ihr würdet noch aus den heiligsten Dingen ein Geschäft machen!' – so sah er es." Als eine Frau wenig später verdurstet, heißt es: „Aber wir wußten ja: sie war krank und alt gewesen, und so fanden alle, auch ich selbst, den Fall doch verständlich, letzten Endes." Die Ankunft in Auschwitz-Birkenau wird als eine Art buntes Treiben beschrieben, das scheinbar ganz ohne Gewalt in geordnete Bahnen überführt wird. Köves ist „ziemlich überrascht", denn schließlich sah ich zum erstenmal in meinem Leben – zumindest aus solcher Nähe – echte Sträflinge, im gestreiften Anzug, mit dem kahlgeschorenen Kopf, der runden Mütze der Straftäter", obwohl ihm „nicht gerade schwerfiel", die Bedeutung der gelben Farbe ihrer aufgenähten Dreiecke zu erraten, findet er sie „verdächtig und insgesamt fremdartig", wozu noch kommt, dass sie ein schnelles, irgendwie gehetztes Geflüster anfingen, das Alter der Ankommenden erfragten und als diese erklärten „Vierzehn, fünfzehn" zu sein „sehr protestierten, mit den Händen, dem Kopf, mit dem ganzen Körper: „‚Seschzajn', flüsterten sie von allen Seiten, ‚seschzajn'. Ich wunderte mich und habe dann einen auch gefragt ‚Warum?', ‚Willst di arbeiten?' hat er darauf gefragt und den irgendwie leeren Blick seiner tiefliegenden, von Falten umgebenen Augen in die meinen gebohrt. Ich sagte: ‚Natürlich', denn schließlich war ich deswegen gekommen, wenn ich es recht bedachte."[14]

13 Ebd. S. 17.
14 Imre Kertész: Roman eines Schicksallosen [1975]. Aus dem Ungarischen von Christina Viragh. Reinbek 1998, S. 85 f. u. 89 f.

Mit „heiterem Erstaunen“ entdeckt der Erzählende, der sich nicht davon abbringen lässt, von bürgerlichen Verhältnissen im Lager auszugehen, auf dem Weg zum Badehaus „kleine Gemüsegärten, Kohlpflänzlinge, und in den Beeten wuchsen allerlei bunte Blumen“, ein gut gepflegter Fußballplatz bereitet den Angekommenen ebenso Freude. Über die SS weiß Köves zu berichten: „Ich darf sagen, daß ich sie überhaupt nicht gefährlich fand: sie schritten gemütlich die ganze Länge der Kolonne auf und ab, beantworteten Fragen, nickten, klopften einigen von uns herzlich auf den Rücken und Schultern.“[15] Es ist klar, dass der Erzählende trotz aller angestrengtester Bemühung nicht umhin kann, brutalste Gewalt zumindest anzudeuten: Wann immer aber von Gewalt oder Töten die Rede ist, bleiben die Täter anonym: „eine Hand“ reißt bei der Selektion die Selektierten aus dem Weg; oder es wird sachlich mitgeteilt, dass es eben genüge, den losen Sand des schmalen, am Zaun entlanglaufenden Pfades zu betreten, um ohne jegliche Warnung erschossen zu werden.

Im fünften Kapitel bricht aber ganz unvermittelt der ‚Sinn‘ des Ganzen durch: „Da, gegenüber, verbrannten in diesem Augenblick unsere Reisegefährten aus der Eisenbahn …“ – und nun setzt das erzählerische Ich zusammen, was er nach und nach über den Weg dieser Gefährten und deren Ende erfahren hat, die bei der Selektion auf die andere Seite gewiesen wurden. Aber in „der Zwischenzeit – hörte ich – sei man sehr freundlich zu ihnen, sie würden liebevoll umsorgt, die Kinder sängen und spielten Ball, und der Ort, wo sie vergast wurden, sei sehr hübsch gelegen, zwischen Rasenplätzen, Wäldchen und Blumenbeeten: deshalb hatte ich schließlich den Eindruck, es sei eine Art Schabernack, irgend etwas wie ein Studentenstreich“.[16] Der Ich-Erzähler des Romans, der sich immer mehr dem ‚Muselmann‘ annähert, womit in der Lagersprache die Haltung vollständiger Gleichgültigkeit und Selbstaufgabe bezeichnet wurde, fragt sich schließlich nur noch, als er nach Buchenwald gebracht wird, „wie sie es hier eigentlich machten: mit Gas, wie in Auschwitz oder vielleicht mit Medikamenten …“ Wenn die Vernichtung zum totalen Prozess wird, der alle Individualität auslöscht, bleibt eine einzige Bestimmung des Bewusstseins – als eine des Bewusstseins wird sie aber gerade durch den quälbaren Leib betont: „Auf jeden Fall hoffte ich, es würde nicht weh tun, und es mutet vielleicht seltsam an, aber diese Hoffnung war genauso echt, erfüllte mich genauso wie andere, wirklichere Hoffnungen – um es so zu sagen –, die man an die Zukunft knüpft.“[17]

15 Ebd. S. 95.
16 Ebd. S. 124 f.
17 Ebd. S. 207; 209.

II

Warum haßt man die Juden seit Auschwitz noch mehr? Wegen Auschwitz.
Galeerentagebuch, September 1989

Die Darstellung der Deportation und des Lagers im *Roman eines Schicksallosen* ist immer zugleich die Darstellung einer Art Schutzvorrichtung im Bewusstsein des Jungen, durch die sie ertragen werden konnten. Es ist, als ob Köves nicht verzweifeln kann und darin die Verzweiflung besteht, sodass diese unerhörte Abwehr das Grauen in einer Weise evoziert, wie es in dessen direkter Beschreibung kaum je evoziert zu werden vermag. Dieser Zusammenhang, der die Form des Romans ausmacht, und nicht ein „Kunstgriff", wie das deutsche Feuilleton, alles verharmlosend, sich ausdrückt, wird in dem Moment evident, da die Vorrichtung zusammenbricht, weil sie überflüssig geworden ist: Zurückgekehrt aus dem Lager spricht der Protagonist plötzlich eine andere Sprache.

In der Unterhaltung des Jungen mit einem liberalen Journalisten unmittelbar nach der Ankunft in Budapest, in dessen Rede sich bereits die ganze postnazistische Konstellation der nächsten Jahrzehnte verdichtet findet, kommt die ungeheure Anstrengung zum Ausdruck, die für jene sekundäre Naivität, das Aufrechterhalten des Weltvertrauens gegen alle Erfahrung und Einsicht, aufzubringen war. Der Journalist fragt ihn, was er nun, wieder zu Hause, beim Anblick der Stadt, die er damals verlassen hatte, empfinde: „Ich sagte: ‚Haß'. Er schwieg eine Weile, bemerkte dann aber, er müsse mein Gefühl leider verstehen. Im übrigen habe ‚je nach den Umständen', so meinte er, auch der Haß seinen Platz, seine Rolle, ‚ja seinen Nutzen', und er nehme an, fügte er hinzu, wir seien uns da einig, und er wisse wohl, wen ich haßte. Ich sagte: ‚Alle.'"[18] Dieser Hass wird nicht mehr zurückgenommen. Aber er wird begründet und zwar mit der genauen Umkehrung jener Schutzvorrichtung: Die Schicksallosigkeit der Vernichtung gibt es nur, weil sie und solange sie von den Individuen akzeptiert wird.

Im Angesicht der Nachbarn des elterlichen Zuhauses, die ihre Unschuld beteuern und sich selbst als Opfer begreifen, und das, soweit sie jüdischer Herkunft sind, zu Recht, durchbricht der Protagonist die Ideologie des Schicksals und setzt nun Freiheit als Schicksallosigkeit. Der junge György Köves spricht mit einem Mal wie Jean-Paul Sartre, weil ihm die eigene Haltung, die er als Opfer in Auschwitz einnahm, nun auf der Seite derer begegnet, die seinem Vater nicht geholfen hatten, als er deportiert worden war: „wenn es ein Schicksal gibt, dann ist Freiheit nicht möglich: wenn es aber – so fuhr ich fort, selbst immer überraschter, immer erhitzter – die Freiheit gibt, dann gibt es kein Schicksal ..."[19]

Es gehe nicht um Schuld, sagt Köves, „sondern nur darum, daß man etwas einsehen müsse, schlicht und einfach, allein dem Verstand zuliebe, des Anstands wegen, sozu-

18 Ebd. S. 270.

19 Ebd. S. 284.

sagen". Kertész behält die Ausdrucksweise, die zuvor noch dazu diente, alles im naiven Bewusstsein zu rationalisieren, durchaus bei, um nun jedoch die Voraussetzungen dieser Rationalisierung zu zerschlagen: Der Anstand liegt eben darin, nicht auszublenden, welchen Anteil jeder Einzelne unter ‚gegebenen Umständen' an dem namenlosen Grauen hat; dem „Verstand" zuliebe, muss das Ganze auch gedacht werden, wie es von den Einzelnen auf je eigene Weise getragen und bejaht wird; dass es aus ihnen besteht. Und genau in diesem Sinn kann Köves für sich selbst prinzipiell nicht „die dumme Bitternis" hinunterschlucken, die ihm von den anderen aufgedrängt wird: „einfach nur unschuldig sein zu sollen".[20] Anders als die essayistische Darstellung, die Améry vom Verhältnis zwischen Opfer und Täter gibt, vermag Kertész im Roman auch noch etwas wie die Last der Unschuld darzustellen, die das Opfer obendrein zu tragen hat, weil die Schuld der anderen so unfassbar und unvergleichlich ist, wie die Ohnmacht derer, die ihnen ausgeliefert waren. Die Schwierigkeit, der Kertész sich stellt – Irene Heidelberger-Leonard spricht ungemein erhellend von der „Erprobung der Täterperspektive"[21] –, besteht in nichts anderem, als zu verhindern, dass irgendjemand als Opfer verklärt, das heißt: von vornherein in ein Jenseits der Verantwortung verbracht wird. Dagegen beharrt er, als wollte er das Wahrheitsmoment der juristischen Denkweise unter Beweis stellen, auf der Schuldfähigkeit jedes Einzelnen und verweist doch nur darauf, dass die Trennung zwischen Tätern und Opfern immer auch eine Einheit voraussetzt, der beide angehören, jede Darstellung also versuchen muss, sie zur Sprache zu bringen, ohne doch im geringsten die Täter zu exkulpieren.

Wer sagt, dass sich bei Kertész, wenn er seinen Protagonisten nun wie Sartre über die Freiheit und das Schicksal reden lässt, eben das irrationale Schuldgefühl der Überlebenden zeige, muss demnach hinzufügen: dass allein dieses Schuldgefühl in seinen wahnhaften Momenten die Vernunft vertritt, weil es etwas von deren Voraussetzungen bewahrt, so falsch und selbstzerstörerisch an ihm auch alles ist, was die Tatsachen der Verfolgung und der Todesdrohung verdrängt. Aber eben dieser Verdrängung ist in der Form des Romans, in der parodierenden Stimme seines Protagonisten, schon widersprochen und so vermag er wie kein anderer noch die Wahrheit des irrationalen Schuldgefühls festzuhalten.

Im Augenblick der Befreiung richtet sich die Figur also offen gegen ihre eigene Erzählweise der Schicksalsergebenheit, die dem Schicksallosen genau entsprach – und kann sie dennoch nicht revidieren, weil sie mit dem Gegenstand, der Vernichtung, untrennbar verbunden bleibt. Das ist die Anerkennung des Bilderverbots von Imre Kertész: Möglich ist gerade noch, die Situation der Deportierten im Lager von der Situation der ebenfalls bedrohten Nachbarn in Budapest zu unterscheiden, ohne dass

20 Ebd. S. 285.

21 So in ihrem Vortrag *Imre Kertész im Dialog mit Jean Améry* für die Tagung „Forschungsfelder Jüdischer Kulturgeschichte" des Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg am 10. Mai 2014.

auch bei diesen irgendwelche konkreten Handlungsmöglichkeiten genannt werden, wie etwa seinem Vater hätte geholfen werden können. Kertész will nur sagen: dass es diese Möglichkeiten gab. Andererseits gab es die Realität, die dadurch gekennzeichnet ist, dass die Juden, ganz unabhängig davon, wie sie sich ab einem bestimmten Zeitpunkt auch verhalten mochten, ihre Vernichtung nicht abwenden konnten. Der Form, die keine Vermittlung kennt zwischen der Darstellung des Lagers und den Gesprächen des Entronnenen, spricht es aus: Was immer in der Verantwortung eines derjenigen, die vernichtet werden sollten, gelegen haben mag, es lässt sich am Gegenstand von Deportation und Vernichtungslager nicht darstellen. Damit endet der Roman.

III

Jedes Kunstwerk ist eine abgedungene Untat.
Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

Wenn es die Freiheit gibt, dann gibt es kein Schicksal: Dieser Satz wird im *Roman eines Schicksallosen* so ausgesprochen, dass er nicht zur Begründung des politischen Engagements taugt, wie es Kertész an Sartre stets abstoßen musste.[22] Alle Romane und Tagebücher, die er danach geschrieben hat, entfalten im Grunde jene Konstellation, in der die Wahrheit, die in dem Satz liegt, zur Sprache kommen kann, ohne die herrschende Unfreiheit, die Schicksallosigkeit, zu verleugnen. *Fiasko* ist dabei wie eine mächtig ausgedehnte, entwickelnde Variation des vorangegangenen Romans konzipiert. Dessen Autor taucht selber am Beginn des neuen Werks in der Gestalt des „Alten" auf, der gerade die Ablehnung des Verlags erhalten hat: So thematisiert Kertész die Rezeption seines ersten Buchs in seinem zweiten, entwickelt daraus dessen Handlung. Der Autor sieht sich im Verlag einem „Berufshumanisten gegenüber", das ist jemand, der gern glaubt, dass „den anderen", denen Auschwitz „zufälligerweise damals und dort nicht widerfahren ist, der Mehrheit, dem Menschen – dem MENSCHEN! – im allgemeinen nichts wiederfahren sei. Das heißt, dieser Verlagsmensch möchte in meinem Roman gern lesen, daß mich Auschwitz entgegen dem Umstand, ja *gerade* deswegen, daß es mir dort und damals zufälligerweise auch widerfahren ist – nicht beschmutzt hat. Indessen hat es mich beschmutzt. ... Ich muß allerdings einräumen: es ist zu befürchten, daß sich auf diese Weise ein wenig auch der mit diesem Schmutz verstrickt, der meinen Roman in guter Absicht in die Hand nimmt und arglos zu lesen beginnt".[23] Zu diesem „Schmutz" gehört, dass die Verantwortung für das, was geschah, nicht vollständig bei den eigentlichen Tätern bleibt, sobald man deren Taten in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang darzu-

22 Kertész fühlte sich nicht nur darum stärker zu Camus hingezogen, die Lektüre des Romans *Der Fremde* kann neben Kafka und Thomas Mann als entscheidende ästhetische Erfahrung seiner frühen Jahre gelten.

23 Imre Kertész: Fiasko. Roman [1988]. Aus dem Ungarischen von György Buda und Agnes Relle. Reinbek 2002, S. 49.

stellen unternimmt, für den die ästhetische Gattung des Romans historisch nun einmal steht. So reflektiert Kertész in *Fiasko* über die Methode des *Romans eines Schicksallosen*, in dem die Täter eigentlich gar nicht vorkommen. Anlass ist der Roman *Die große Reise* von Jorge Semprun, den der „Alte", der Autor also des *Romans eines Schicksallosen*, liest, vor allem die darin geschilderte Frau des Lagerkommandanten von Buchenwald: Je bedeutender man sich diese berüchtigte Ilse Koch „vorstellt, um so mehr mindert man das herab, was sie umgab: die Wirklichkeit einer auf Mord angelegten Welt; denn was man ihr an Bedeutung zuschreibt, zieht man nur jener ab." Aber wie ist diese Welt jenseits der Personen darstellbar, die doch letztlich auf deren Aktivität zurückgeht? Das umfangreiche Einleitungskapitel von *Fiasko* offeriert zunächst als Erklärung das Funktionsprinzip einer Maschine, ein Prinzip, das viel zu einfach und viel zu demütigend sei, um vernommen zu werden: „daß nämlich die Maschine die Kraft, mit der die Figuren herumgejagt werden, aus der Energie ihres eigenen Herumrennens schöpfte ..."[24] Dieses Bild könnte im Grunde der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie entsprungen sein, wonach die bestimmten Beziehungen, welche die Individuen im Produktionsprozess ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen, sich als spezifische Eigenschaften eines Dings darstellen, das diese Beziehungen wiederum bestimmt. Doch reicht, was bei Kertész gemeint ist, über Marx insofern hinaus, als die Welt des Romans nicht als eine auf Produktion, sondern auf Mord angelegte begriffen wird.

Wenn aber die Welt wirklich so funktionieren würde, wie das Bild suggeriert, woher käme dann der Hass, den der Held des *Romans eines Schicksallosen* allen gegenüber empfindet; woher das Bedürfnis, die Menschen anzuklagen, die nichts davon wissen wollten und wollen, dass diese Welt eine auf Mord angelegte ist und mit ihrer eigenen Energie angetrieben wird? Diese Frage, die Kertész in der Form seiner Romane stellt, ist zugleich das große Ärgernis für alle postnazistischen Gedenkenträger und Berufshumanisten, die wiederum nur von der Schuld der Täter reden wollen, um den Zusammenhang des Ganzen auszublenden, durch den sie selbst in die Mordtat verwoben sind. In *Fiasko* wird aus dem Verlagsgutachten zitiert: Das Verhalten des Erzählenden im *Roman eines Schicksallosen* und seine „perversen Bemerkungen stoßen den Leser ab und beleidigen ihn, und ärgerlich wird er auch den Schluß des Romans lesen, denn das bisherige Verhalten des Helden, seine Teilnahmslosigkeit berechtigen ihn in keiner Weise dazu, moralische Werturteile zu fällen oder jemanden zur Verantwortung zu ziehen (vgl. die Vorwürfe an die in seinem Haus wohnende jüdische Familie). Auch über den Stil ist zu reden. Ihre Sätze sind zum großen Teil ungeschickt, umständlich formuliert, bedauerlicherweise kommen häufig Ausdrücke wie ‚im großen und ganzen wirklich ...', ‚ganz natürlich und dabei ein wenig ...'"[25] *Fiasko* versucht über jenes Bild von der Maschine hinauszugelangen und zugleich die Anklage des jungen Köves

24 Ebd. S. 67 f.

25 Ebd. S. 71.

aus dem *Roman eines Schicksallosen* in Reflexion zu wenden – das aber geht nur in der Auseinandersetzung mit Kafka. Dafür steht das fiktionale Land, in das der Autor des *Romans eines Schicksallosen*, der nun den Namen Steinig erhält, reist, womit der eigentliche Roman erst beginnt. Dieses Land ist wirklich dem *Schloß* und dem *Prozeß* nachgebildet – und zugleich eine Darstellung des postnazistischen Staatskommunismus: „Ich sehe hier keinerlei Planmäßigkeit", sagt Steinig – und bekommt die Antwort von seinem dort ansässigen Alter Ego namens Berg: „Gerade das ist daran das Planmäßige".[26] Das Planmäßige hat nun nicht mehr wie bei Kafka einen Namen, der auf ein imaginäres Ganzes und ein Zentrum noch verweisen könnte, das „Schloß" oder „die Behörde", es existiert vielmehr in Form zerstreuter Institutionen wie Produktionsministerium, Feuerwehr und Zöllner, die nebeneinander her existieren und über deren Beziehungen man nichts in Erfahrung bringen kann, außer dass sie personal vollzogen werden. Die Hauptfigur erfährt darüber noch am meisten durch die Geliebte (auch das erinnert an Kafka), eine Sekretärin des Produktionsministeriums, die ihn über die Rivalitäten in und zwischen den Staatsapparaten aufzuklären versucht. Er selbst war zu einer Anstellung dank der Feuerwehr gelangt, der jemand im Ministerium eine Gefälligkeit erweisen wollte. Er verliert aber wieder seine Stelle, weil er die regellosen Beziehungen, die sich nicht durchschauen lassen, nicht nur nicht durchschaut, sondern auch nicht zu handhaben weiß, indem er ihnen sich wenigstens anzuschmiegen verstünde. So bleibt er scheinbar außerhalb der Ordnung und nimmt doch an ihr teil.

Diese Welt, in der Steinig sich aufhält und worin der größte Teil von *Fiasko* spielt, erscheint über weite Passagen – anders als die Welt in Kafkas *Prozeß* und anders als die des *Romans eines Schicksallosen*, der noch in der Einleitung von *Fiasko* das beherrschende Thema ist – nicht auf Mord angelegt zu sein: Dadurch entsteht in der Darstellung der Institutionen und jener absurden Planmäßigkeit etwas wie ein leichter Humor, dem aber nicht zu trauen ist. Er gleicht dem von Becketts *Endspiel*: Denn die Katastrophe hat schon stattgefunden und der uneigentliche Humor ist nur der Spielraum, den ihre zu erwartende Wiederholung den Menschen lässt. Darin liegt wiederum die Differenz zu Kafkas Welt: Josef K. ist hier ein Überlebender und darum nicht mehr Josef K.: „Steinig hatte nämlich seinen eigenen Tod überlebt, war zu einem gewissen Zeitpunkt, da er hätte sterben müssen, nicht gestorben, obwohl doch alles bereits dafür vorbereitet gewesen war, eine organisierte, in aller Öffentlichkeit abgesegnete, erledigte Sache, Steinig aber hatte sich geziert, dieser Anforderung Genüge zu leisten, er konnte den in ihm wirkenden, natürlichen Lebenstrieb wie auch dem Glück, das sich ihm bot, nicht widerstehen und war auf diese Weise – jeder Vernunft zum Trotz – am Leben geblieben. Daher trieb ihn später ständig das irgendwie quälende Gefühl des Vorläufigen um, so als würde er in einem provisorischen Versteck nur darauf warten, wegen eines

26 Ebd. S. 266.

Versäumnisses zur Rechenschaft gezogen zu werden."[27] Dass dies jederzeit eintreten kann, und dass darin das Wesen des Landes besteht, in das Steinig gereist war, darüber klärt ihn schon bald nach der Ankunft der Barpianist auf: Dessen Angst, in diesem Land jederzeit aus dem Bett gezerrt und deportiert zu werden, hält sogar Steinig zunächst für übertrieben und sagt: „Leben wir denn nur, um nicht als Fracht auf so einen Wagen geladen zu werden?" Hier meldet sich wieder jener ‚natürliche' Lebenstrieb und jenes Weltvertrauen: „‚Ja', nickte der Pianist und tätschelte, als wolle er ihn beruhigen, leicht Steinigs Nacken. ‚Und dann landest du doch darauf. Wenn du Glück hast', ergänzte er seine Worte mit einem Gesicht, das Steinig als böswillig, wenn nicht gar feindlich empfand, ‚kommst du nach hinten.'"[28]

Weil Steinig ein Überlebender ist, stellt sich für ihn die Frage der Schuld ganz anders als für Kafkas Hauptfiguren. Die größte Gefahr, die ihm von daher droht: dass er sich für alles verantwortlich macht, was denen, die nicht überlebten, geschah. Und die Arbeit des Romans besteht recht eigentlich darin, diesen Wahn des Überlebenden zu reflektieren, ja ihn in ein Instrument der Erkenntnis umzuwandeln. Solche Erkenntnis betrifft aber das Ganze und wie jeder einzelne dazu beiträgt, dass es als Maschine des Mordens funktioniert, nimmt also zuletzt doch wieder Steinig selber ins Visier. Bei Kafka jedoch gibt es eine Art metaphysischer Trennung zwischen Josef K. und der Behörde. Sie liegt im Grunde darin, dass jener unschuldig bleibt an dem Verfahren, das gegen ihn in Gang gesetzt wurde, obgleich er sich darin verstrickt. Auch in Szenen wie der von den Prüglern ist Kafka darauf bedacht, diese Unschuldsvermutung zu wahren. Das kann Kertész nicht akzeptieren: Um die metaphysische Frage der Schuld als nicht-metaphysische Frage der Verantwortung stellen zu können, hat Steinig sein Alter Ego Berg: Der liest ihm seine „Schrift" *Ich, der Henker* vor, es handelt sich dabei um einen Text des jungen Kertész, der, ohne einen Satz daran zu ändern, an dieser Stelle von *Fiasko* eingebaut wird. Irene Heidelberger-Leonard hat bereits die kaum auszulotende Tatsache betont, dass der Überlebende Kertész, kaum den Henkern entronnen, dieser Prosa von 1958, diesem Romanentwurf, den er dann für den *Roman eines Schicksallosen* liegenließ, den Titel *Ich, der Henker* gegeben hatte.[29] Das Ich ist hier nämlich ein inhaftierter Massenmörder, der seinen Lesern klarzumachen versucht, dass sie an seinen Taten beteiligt waren – und es ist nicht als Lügner dargestellt: „Wie ein Dirigent, der nach dem Konzert mit ausladender Geste auf das Orchester deutet, darauf verweisend, daß die Quelle des Erfolges in der gemeinsamen Kraftanstrengung zu suchen ist, werde auch ich auf Sie deuten – Sie aber werden natürlich wissen, daß Sie im Grunde mir zuklatschen, das heißt mich hängen müssen … Der Spielverderber bin also nicht ich: Sie sind die Spielverderber. Sie, die mich von sich stoßen, die von der bestehenden stillschweigenden Übereinkunft

27 Ebd. S. 152.
28 Ebd. S. 187.
29 Irene Heidelberger-Leonard: Einklang im Zweiklang. Imre Kertész im Dialog mit Jean Améry. In: Dietmar Ebert (Hg.): Das Glück des atonalen Erzählens. Studien zu Imre Kertész. Dresden 2010, S. 377.

zwischen uns nichts wissen wollen und vornehm die Nase rümpfen, wenn Sie von dieser Möglichkeit hören; wenn Sie mein Schicksal, das wir aufgrund einer Vereinbarung so gestaltet haben, wie es geworden ist, jetzt ausschließlich als extrem aus der Art schlagende Eigentümlichkeit zu sehen wünschen, mit der Sie nichts gemein haben und das Sie sich am besten so schnell wie möglich vom Halse schaffen und nach dem obligatorischen Entsetzen schnell vergessen wollen." Steinig kann diese Darstellung, die Berg ihm da vorliest, nicht einfach verwerfen, es liegt eine Wahrheit darin, die seinem eigensten Empfinden entspricht, auch wenn es ein Henker ist, den Berg sprechen lässt: „alles, was geschieht, hat eine derart große Bedeutung, daß wir es nicht mehr verschwinden lassen, ungeschehen machen, voreinander verleugnen können. Wir müssen unsere Taten und Geschichten auf uns nehmen, und selbst im äußersten Fall bleibt uns nichts übrig, als zu erwägen, wie wir uns in der gegebenen Situation noch am glimpflichsten aus der Affäre ziehen können."[30] Steinig reagiert auf den Text mit Beklommenheit und Hilflosigkeit – und stellt unvermittelt die Frage, die wie die Frage nach einer Vermittlung erscheint und dennoch keine herstellen kann: Was sei „diese entscheidende erste Tat, die wenn ich mich recht erinnere, Ihr Held vollbringt, zwar unter äußerem Zwang, aber doch so, daß dieser äußere Zwang im Moment der Tat gar nicht vorhanden ist?" Berg kann dazu nichts sagen, es sei aber „das entscheidende, sozusagen chemisch reine Element in der Konstruktion. Aber worin diese Tat besteht, weiß ich noch nicht genau." Woher er wisse, dass er sie überhaupt begeht, fragt darauf Steinig, und Berg antwortet: „Er muss sie begehen, ich sage ihnen ja, daß die Konstruktion fertig ist … Der Anfang und das Ende stehen fest, nur den Weg dazwischen sehe ich noch nicht ganz klar."[31] Steinig sagt hier nur: dieser Weg sei das Leben selbst und bricht damit die Reflexion ab. Er kann sie erst am Ende des Romans fortsetzen, indem er wiederum unvermittelt über sich selbst zu sprechen beginnt, besser gesagt, er schreibt Berg einen Brief: „Ich glaube Ihnen schon, daß ‚die Konstruktion fertig ist', aber zwischen dem ‚Mann von Geist und Bildung' und den 30 000 Leichen ragt noch etwas hoch, möglich, daß auch das nur eine Leiche ist, jedenfalls aber die erste und somit die wichtigste, denn die Frage ist, ob man über sie hinwegsteigen kann oder ob sie sich womöglich als unübersteigbares Hindernis erweist. Ja, die entscheidende erste Tat, die sich sodann als ‚unwiderrufliche Entscheidung erweist', wenn ich mich recht erinnere, nur deshalb, weil sie geschehen ist und weil sie geschehen konnte, und die zudem unter einem äußeren Zwang geschehen ist, aber dennoch so, daß der äußere Zwang im Moment der Tat gar nicht vorhanden war, lediglich als Situationsfaktor – wie ich, mit Ihrer Erlaubnis, gern hinzufügen würde."[32] Im Folgenden beschreibt Steinig, wie er, zum Militärdienst eingezogen, Gefängniswärter im zentralen Militärgefängnis wurde; er selbst habe unter einem gewissen Druck diesen ‚Vertrag' unterschrieben: „Und war das überhaupt eine Entscheidung, und wenn ja, war

30 Kertész: Fiasko (wie Anm. 23), S. 375 – 377.
31 Ebd. S. 384 f.
32 Ebd. S. 407.

es meine Entscheidung? Schließlich hatte auch nicht ich die Situation gewählt, in der ich wählen mußte, und zwar zwischen Dingen, von denen ich keines wählen wollte: ich wollte natürlich weder Gefängniswärter werden, noch konnte ich freilich wollen, daß man mich bestrafte, obwohl mir, offen gesagt, niemand mit Strafe drohte; aber davon geht man von vornherein aus, und in der Regel irrt man sich kaum. Es spielten auch noch einige nebensächliche Gründe eine Rolle: schon von Natur aus tue ich den Menschen lieber einen Gefallen, als mich mit ihnen anzulegen ...“ Als Steinig dann in seiner Funktion als Wärter einem Gefangenen gegenübersteht, der sich trotz gutem einfühlsamsten Zureden weigert zu essen, und auf dessen Gesicht ein spöttisches Lächeln zu beobachten vermeint, schlägt er plötzlich zu – aus Ekel, plötzlicher Resignation, Ärger „und wieder nur Ekel“. Die Scham darüber treibt ihn am nächsten Tag in den Wahnsinn, aber es ist ein gewollter Wahnsinn, aus dem es ein Zurück gibt, in das Kunstwerk. „Das war ein Wahnsinniger, zweifellos die einzige Zuflucht, die ich damals für mich finden konnte“ – und er provoziert seine Verhaftung und Inhaftierung, wie um die Tat abzudingen. Die Angst, die ihr folgte, begreift Steinig schließlich als „das Beste in mir“ – und aus ihrer Reflexion entwickelt er die Form seines Schreibens, angetrieben von dem, was er an anderer Stelle „schöpferisches Schuldbewusstsein“ nennt. Es „war eine Wahl und ein Kampf ... Eine gegen ihn selbst und das Schicksal gerichtete Freiheit, die Überwindung der Verhältnisse, ein die Zwangsläufigkeit unterminierender Anschlag – was sonst ist schließlich ein Werk, jedes menschliche Werk, wenn nicht dies? ...“[33] Das Alter Ego jedoch, Berg, wird wirklich wahnsinnig, er verliert über der abstrakten Konstruktion der Gleichung, dass alle also gleichermaßen Verantwortung tragen, Opfer und Henker identisch sind, den Verstand. So gefährlich ist die „Erprobung der Täterperspektive“, aber die ästhetische Form, die hier eine Verdoppelung des Subjekts ermöglicht, besteht darin, dieser Gefahr sich auszusetzen.

IV

Kaddisch für ein nicht geborenes Kind ist Imre Kertész' Brief an den Vater.[34] Kafka konnte noch die Welt durch die Figur des Vaters hindurch wahrnehmen, und es war tatsächlich dieser ganz bestimmte Vater Hermann Kafka, keine literarische, erfundene Figur, der hier Adressat war, sodass der berühmte Brief zunächst gar nicht als ein literarischer Text gelten kann. Dabei ist sein Ton in letzter Instanz durchaus von dem geprägt, was Kertész, in Anlehnung an Améry, das „kindliche Weltvertrauen“ nennt, von der Vorstellung, dass es eine bestimmte Pflicht der Erwachsenenwelt gäbe, und diese Pflicht hält Kafka seinem Vater gewissermaßen vor. Die Helden von Kafkas Romanen haben

33 Ebd. S. 441.

34 Siehe hierzu Heidelberger-Leonard: Imre Kertész (wie Anm. 3), S. 85.

sich dieses Vertrauen in irgendeiner Weise bewahrt, aber anders als im Brief an den Vater erweist sich auf Schritt und Tritt seine Absurdität. An sie hatte Kertész im *Roman eines Schicksallosen* angeknüpft als die einzig möglich Weise, Deportation und Lager darzustellen. In *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* wird jedoch zur Form des Romans, wovon der *Roman eines Schicksallosen* abstrahierte: die Erfahrung, „überall und jederzeit erschießbar zu sein". Der Hass, von dem der Protagonist in jenem Roman am Ende so unvermittelt sprach und der sich, wie er beteuert, gegen alle richtete, terminiert in dem Nein, mit dem dieser dritte Roman einsetzt und das, an die musikalische Form der Fuge angelehnt, immer wiederkehrt: Verneint wird, ein Kind zu zeugen, weil darin eben jenes Weltvertrauen wiedererstehen würde, das die Welt verleugnen muss: Wirklich erkannt wird hier nur noch, was man hasst. Der damit notwendige Narzissmus wird offen bejaht als „spektakuläre Selbstanbetung" und „moralisierende Paranoia", weil nur so das „ununterbrochene Strafverfahren"[35] möglich ist, das Literatur nach Auschwitz nun einmal beinhaltet. Nicht zufällig lässt dieser Roman in Satzbau und Ton die Begegnung des Autors mit der Prosa Thomas Bernhards erkennen, die sich auch in der Erzählung der *Englischen Flagge* niederschlug. Für beide Werke, sagt Kertész selber, sei Bernhard der *spiritus rector* gewesen.[36] Vor allem der Prosatext *Ja* habe ihn beeindruckt. Es ist, als würden Selbstanbetung, Paranoia und Strafverfahren, die Bernhard in Szene setzte, erst in diesem *Kaddisch* Subjekt und Objekt erhalten, die ihnen gemäß sind und an die der nichtjüdische, österreichische Autor sich nur mühsam heranzutasten vermochte. Dessen „Geistesmenschen" erscheinen vor dem Hintergrund von Kertész' Roman wie eine leere Hülle des Auschwitz-Überlebenden[37]: Bernhard aber hat – vielleicht gerade, weil er den Inhalt nicht fassen konnte – zunächst den Rhythmus geschaffen, etwas wie das Prinzip der schamlosen Wiederholung, das den Kern herauszuarbeiten ermöglichte: Kertész spricht von der „erleuchteten Erkenntnis", „mit der ich das erkenne, was ich hasse".[38] Er bringt jedoch die Bernhardsche Prosa nur darum zu sich selber, weil sein *Kaddisch* einen Satz ausspricht und darin eine Erfahrung mitteilt, die zwar nicht als Gegenteil des Hasses, aber, wenn er ‚erleuchtend' sein soll, den Ausgangspunkt bilden muss, in der Welt Bernhards jedoch so offen dargelegt nur als Schwäche ausgelegt würde: „... das wirklich Irrationale und tatsächlich Unerklärbare ist nicht das Böse, im Gegenteil: es ist das Gute".[39] Es ist die Geschichte von einem Mann, „besser gesagt, einem Gerippe", der unter den Deportierten „Herr Lehrer" genannt wurde und der irrtümlich die Essensration des Erzählenden zusätzlich erhalten hatte und sie diesem mit den Worten „Was hast du denn gedacht?! ..." zurückgibt. Mit der doppelten Ration

35 Imre Kertész: Kaddisch für ein nicht geborenes Kind. Roman. Aus dem Ungarischen von György Buda und Kristin Schwamm [1990]. Reinbek 2002, S. 25.
36 Kertész: Letzte Einkehr (wie Anm. 7), S. 289.
37 Kertész selbst durchschaute die Voraussetzungen dieser Nähe zwischen dem österreichischen Schriftsteller und ihm: Bernhard habe sich „immer mit den Opfern – am Ende seines Lebens mit den Juden identifiziert, offensichtlich um der Inspiration willen" (Galeerentagebuch, wie Anm. 1, S. 314).
38 Kertész: Kaddisch (wie Anm. 35), S. 7.
39 Ebd. S. 56.

hatte er „eine zweifache Chance erhalten … am Leben zu bleiben", dass er aber „diese verdoppelte Chance, das heißt exakt diese zusätzlich zu seiner Chance sich bietende Chance, die eigentlich die Chance eines anderen wäre, *verwarf*, so zeigt das, daß die, wie soll ich sagen, die Annahme dieser zweiten Chance gerade seine *einzige* Chance vernichtet hätte, die es ihm noch ermöglichte, zu leben und zu überleben; daß es also demzufolge doch etwas *gibt*, und ich bitte euch wiederum, versucht es nicht mit Namen, es existiert ein reiner, von keinem fremden Stoff: weder von unserem Körper noch von unserer Seele, noch von den in uns jagenden wilden Tieren infizierter Begriff, ein Gedanke, der in unser aller Geist gleichermaßen als Vorstellung lebt, ja eine Idee, deren, wie soll ich sagen, Unverletzbarkeit, deren Wahrung, oder wie ihr wollt, seine, des ‚Herrn Lehrers', *einzig wirkliche Chance* zu überleben bedeutet, daß die Chance, am Leben zu bleiben, für ihn ohne sie überhaupt keine Chance ist, einfach darum, weil er, ohne diesen Begriff unversehrt erhalten und ihn als rein und unbeeinträchtigt erachten zu können, nicht leben will, wahrscheinlich sogar nicht leben *kann*. Ja, und meiner Meinung nach gibt es dafür keine Erklärung, da es auch nicht vernünftig ist, verglichen mit der klar auf der Hand liegenden Vernünftigkeit einer Verpflegungsration, die in einer Konzentrationslager genannten Endlösung dazu dienen kann, das Ende zu vermeiden …"[40]

Dem Formprinzip von *Kaddisch* gemäß kehrt diese Geschichte wieder, nun aber ergänzt um das, was der Erzähler beim ersten Mal, in der Erzählsituation, die er beschrieb, nur „insgeheim gedacht" hatte, ergänzt um eine Art Programmatik seines eigenen Schreibens: dass jene Idee, jener namenlose Begriff, eine Idee sei, an die vielleicht auch er sich „heranpirschen, annähern kann, ja die mir vielleicht sogar schriftlich zu formulieren gelingen kann, ein Gedanke, den ich so habe, daß ich ihn nicht haben *muß*, sondern den ich sozusagen unabhängig von mir habe und den ich selbst dann noch habe, wenn er gegen mich spricht, selbst dann, wenn er mich vernichtet, ja dann vielleicht erst recht, denn daran vielleicht erkenne ich ihn, das ist vielleicht das Maß dieses Gedankens."[41]

Dieser „Herr Lehrer" ist die heimliche Gegenfigur zum Vater, der zu werden der Erzähler mit dem ständig wiederkehrenden „Nein!" ablehnt: „Schreckensherrschaft bedeutet in jedem Fall Vater-Herrschaft."[42] Es geht dabei offenkundig nicht mehr um die wirkliche konkrete Gestalt eines bestimmten Vaters, sondern um ein Prinzip, das längst an seine Stelle getreten ist, um Institutionen, die ihn bereits ersetzen und darum sein innerstes Gesetz auf grausamste Weise zutage fördern: So spricht der Erzähler hier von „Vaterkultur", vom „weltumfassenden Vaterkomplex". Er müsse auf eine „nicht erkennbare und trotzdem unanfechtbare Gesetzmäßigkeit schließen, die mein Vater vertrat, und die Macht, mit der er über mich verfügte": „Neurose und Gewalt als ausschließliche, systembildende Formen der Beziehung". Die Dynamik von Schuldgefühlen und Schuldbewusstsein im „Staatl. anerk. Internat für Knaben", das er in den Beschreibungen

40 Ebd. S. 59 f.
41 Ebd. S. 90.
42 Ebd. S. 123.

von Konvikten, Priesterseminaren oder Kadettenanstalten stets wiedererkannte, mündet in den Bericht von einer Bestrafungshandlung aus frühester Jugendzeit, möglich durch die Scham darüber, dass er selbst daran teilgenommen hat, dass er dazu geschwiegen hat: „Heute weiß ich, worauf sich mein damaliges Schuldgefühl gründete, mein Schuldbewußtsein, mein Entsetzen und meine Scham, jenes würgende Etwas, das ich während dieses ganzen Vorgangs empfand, heute weiß ich, was für ein Ritual ich damals sah in diesem vatervertretenden Vaterinternat: Ich sah eine öffentliche Kastration, die, um uns einzuschüchtern, unter unserer Mitwirkung geschah …“[43] Der Bestrafer hatte an der Klinke gerüttelt „wie die Gestapo“: So ist es in *Kaddisch*, als ob der mögliche Widerstand nach Auschwitz nur noch in diesem „Nein!“, in dieser Weigerung, Vater zu werden, zum Ausdruck kommen könnte, aus Scham über diesen ersten ‚Mord‘, an dem man beteiligt war (eine Scham übrigens, die sich in keinem der autobiographischen Texte Bernhards, die voll von solchen erzieherischen Bestrafungshandlungen sind, finden wird) – gäbe es nicht die Erinnerung an jenen „Herrn Lehrer“, der das Gegenbild zum weltumfassenden Vaterkomplex darstellt, so wie er auch über die bloße Moralphilosophie noch hinausblicken lässt. Zwar existiere jene „Idee“, die der Lehrer rückblickend zu verkörpern scheint, in jedem Menschen, heißt es in *Kaddisch*, also wie bei Kant das Intelligible, doch dass für den Lehrer dieser namenlose Begriff zur Frage auf Leben und Tod wird, lässt sich nicht durch den kategorischen Imperativ selbst erklären – so wenig wie das, was etwa Jean Améry über die Entscheidung „zurückzuschlagen“ zu berichten hat: Er riskierte damit sein Leben, um weiterleben zu können. Die Kantische Moralphilosophie vermag demgegenüber nur rhetorisch zu fragen: Warum sollte er denn nicht weiterleben können, eben als jemand, der dem Imperativ nicht gemäß gehandelt hat, die Welt ist voll von solchen Leuten, das ändere aber nichts daran, dass es diesen Imperativ gibt und man ihm gemäß handeln soll – wobei sie in letzter Instanz, sozusagen als Draufgabe, doch noch irgendwie das ewige Leben in Aussicht stellt, aber wie die Religion nur für die, die sich nicht selber umbringen.

Hinter der Abwandlung des Intelligiblen bei Améry wie bei Kertész steht tatsächlich ein Gedanke, den Kant nicht zulassen wollte (und den Bernhards Prosa ebenso besitzt und deren Wahrhaftigkeit letztlich ausmacht): dass ich an mir selbst wie an der Welt zugrunde gehen kann, was eben die Verzweiflung des Selbstmords beinhaltet, der als solches dann aber nicht prinzipiell und moralisch verdammt werden darf, auch wenn es gelingen sollte, ihm zu entgehen. Jedes Buch ist für Kertész „ein aufgeschobener Selbstmord“; über das Leben schreiben sei soviel „wie das Leben in Frage stellen“. Im Dossier K., das wie aus einem wirklichen Interview hervorgegangen und dessen vermittelnde Gestalt beizubehalten scheint, also gewissermaßen humorvoll und ironisch-höflich formuliert ist, wäre eine Zuspitzung des Gedankens wie in *Kaddisch* kaum

43 Ebd. S. 138.

möglich. Und doch ist ein Echo davon herauszuhören, wenn K. sagt: „Ich spiele gern um hohe Einsätze und bin jeden Augenblick darauf gefaßt, alles zu verlieren. Da wir sterben müssen, tun wir gut daran, ja, sind wir verpflichtet, kühn zu denken."[44]

Wenn jedes Buch im Sinne Kertész' ein aufgeschobener Selbstmord ist, so jedes geglückte ein Versuch, das, was nach Freud Melancholie ausmacht, nicht nur zu sistieren, sondern aufzuschließen: Im Selbstmord wird das Ich „vom Objekt überwältigt".[45] Diese Überwältigung offenzulegen, ehe sie ihr Ziel erreicht, ist in bestimmter Hinsicht die Wahrheit der modernen Literatur – die nicht selten gerade verfehlt wird, wenn Melancholie oder Melancholiker den Inhalt bilden: Jener postmoderne Kitsch, wie er heute im Literaturbetrieb allgegenwärtig ist, macht daraus Identifikationsangebote für frustrierte Revolutionäre oder Reaktionäre.[46] Auf welche Weise das Ich vom Objekt überwältigt wird, kann hingegen als das Negative schlechthin des gesellschaftlichen Ganzen nur dort Gegenstand werden, wo das Subjekt – durchaus unabhängig von individueller Befindlichkeit – noch wie selbstverständlich souverän zu sein und über den Inhalt zu triumphieren meint: in der Form der Darstellung. Hier erst stellt sich die Frage der „Schicksallosigkeit", wie Kertész sie versteht, und sie enthält jene einzige Forderung, die ohne politisch motivierte „Unverschämtheit", also ohne Vorrang des Subjekts, erhoben werden kann: dass „der ohnmächtige Einzelne durchs Bewußtsein seiner Ohnmacht doch seiner selbst mächtig bleibe".[47]

44 Ebd. S. 87.

45 Sigmund Freud: Trauer und Melancholie. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 10. Frankfurt am Main 1999, S. 439. Solche Überwältigung ist für Freud als Arzt natürlich krankhafter Zustand, der zu bekämpfen ist. Sobald er aber diese Krankheit unmittelbar in den Beziehungen des Melancholikers zu anderen Menschen beobachtet und beschreibt, erscheint sie wie eine Wahl: den Kranken gelinge es „auf dem Umwege über die Selbstbestrafung Rache an den ursprünglichen Objekten zu nehmen und ihre Lieben durch Vermittlung des Krankseins zu quälen, nachdem sie sich in die Krankheit begeben haben, um ihnen ihre Feindseligkeit nicht direkt zeigen zu müssen" (S. 438). Unter der Voraussetzung jedoch, dass er dem unmittelbar zwischenmenschlichen Bezug kraft ästhetischer Formgebung enthoben ist, kann – so wäre Freud hier zu ergänzen – dieser „Umweg über die Selbstbestrafung" zur Wahrheit des modernen Kunstwerks führen, dem immer auch, allerdings in sublimierter Gestalt, ein Moment von Rache innewohnt: der Wunsch, das ‚liebe' Publikum durch Vermittlung des ‚Krankseins' zu quälen. Der Wunsch findet sich bei Kertész wie bei Améry: in dem Essay über die *Ressentiments* wird er sogar selbst zum Thema; in den Romanen von Kertész schärft er den Sinn für die allein noch mögliche Form – und geht einem dadurch in seiner ‚Feindseligkeit' vielleicht noch mehr unter die Haut.

46 Vgl. hierzu die Kritik von Tjark Kunstreich an W. G. Sebald in: sans phrase 5/2014, S. 240 – 246.

47 Theodor W. Adorno: Individuum und Organisation. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 454.

V

> Die Wahrheit ist eine leicht zerbrechliche Angelegenheit. Wenn Tausende junge, stählerne, mit Kasernenfett geschmierte Kehlen sie an jeder Straßenecke schmettern, wird selbst aus der unstrittigsten Wahrheit umgehend Lüge, Gewalt und Terror und früher oder später der Vorwand für Mord.
>
> *Galeerentagebuch*, April 1975

Die *Detektivgeschichte*, die wie ein Seitenstück zu *Fiasko* erscheint, präsentiert einen Erzähler, der gewissermaßen zwischen Steinig und jenem Massenmörder angesiedelt ist, dessen Geständnis Steinig zu seinem eigenen antreibt. Es handelt sich um einen gleichsam durchschnittlichen Folterknecht aus einer nicht näher bezeichneten, südamerikanischen Diktatur, der sich von den besonders brutalen und mörderischen anderen abzugrenzen versucht. Durch seine Ausdrucksweise fördert Kertész bis ins sprachliche Detail zutage, wie man sich am besten selbst zu betrügen vermag, wenn man eben jenen ersten Schritt zur mörderischen Tat nicht reflektiert, wie Steinig es getan hat. In gewisser Hinsicht sucht dieser Autor in jedem neuen Roman, die Erzählerposition des vorangegangen Werks zum Gegenstand zu machen: in Frage zu stellen wie neu zu begründen. Er weiß, dass ohne diese Reflexion auf die Form der Begriff der Wahrheit sinnlos wird. Unmittelbar geschieht es in *Fiasko*, wo zunächst der Autor des *Romans eines Schicksallosen* als Figur auftritt und am Ende Steinig sich als der Autor von *Fiasko* selbst zu erkennen gibt. Jener „Alte" wiederum, der in der Einleitung von *Fiasko* als Schöpfer des *Romans eines Schicksallosen* vorgestellt wird, ist der Icherzähler von *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*. Mit *Liquidation* schließlich, die als der letzte Teil einer Tetralogie betrachtet werden könnte, die mit dem *Roman eines Schicksallosen* beginnt, ist wirklich ein Endpunkt erreicht: Hier erhält umgekehrt die ganze Handlung, die um den Selbstmord eines Protagonisten aufgebaut wird, der selbst gar nicht mehr auftritt, sondern nur durch seine Texte präsent ist, den äußersten Charakter von Künstlichkeit, als sollte die Erzählerposition endgültig als pure Konstruktion kenntlich werden. Dieses „Spielerische des ganzen Romans", von dem Kertész selbst spricht, „die legere und etwas unwahrscheinlich wirkende Beschreibung des Selbstmords weisen darauf hin, daß sich hier jemand einen Spaß mit dem Leser macht".[48] So sprechen und verhalten sich hier die Figuren, die über das Theaterstück des toten Autors reden, genau so, wie sie in eben diesem Stück dargestellt werden: Eine vollendete Travestie des allwissenden Erzählers. In der *Letzten Einkehr* schreibt Kertész während der Arbeit an diesem Roman: „Wenn es den allwisssenden Erzähler nun einmal nicht mehr gibt. Und wir es dennoch mit Allwissenheit zu tun haben, weil wir uns in der dritten Person bewegen ... Die Wirklichkeit des Werks ist ein anderes Werk."[49] Aber dieses andere Werk, das Stück, kennt der Leser nicht zur

48 Kertész: Letzte Einkehr (wie Anm. 7), S. 298. 49 Ebd. S. 42.

Gänze: davon lebt wiederum die Erzählung: der allwissende Erzähler wird durch seinen Selbstmord zu einer Art Gott und allwissendem Schöpfer, dessen Wissen sich aber dem Blick durch den Tod wiederum entzieht, sodass die Figuren dann doch wieder vor der Wahl stehen, so oder anders zu denken und zu handeln.

Es ist, als ob Kertész in diesem Roman das Verhältnis, in dem seine Romane zueinander stehen, thematisch machen wollte: Die Wirklichkeit des Werkes ist ein anderes Werk; der Ich-Erzähler des ersten Romans (*Roman eines Schicksallosen*) wird im nächsten (*Fiasko*) zu einer Figur, von der in dritter Person erzählt wird; der es erzählt, wird im darauffolgenden Werk wiederum als Ich-Erzähler präsentiert (*Kaddisch*). Die Allwissenheit beruht nicht nur darauf, dass der Erzähler den Tod seiner Figuren berichten kann, sondern dass er weiß, welche Bedeutung ihm zukommt. Dieses ebenso epische wie tragische Prinzip, dass die Literatur seit Homer und Aischylos in ihrer innersten Formgebung bestimmt hat, wird von Kertész mit einer Bewusstheit liquidiert, wie man sie sonst nur bei Beckett findet. Die Begründung, die philosophisch an Sartres *Sein und das Nichts* erinnern mag, steht in seinem letzten Roman, den er nicht mehr vollendet hat und der sich stattdessen in die Tagebuchaufzeichnungen der *Letzten Einkehr* einmontiert findet: „‚Du denkst über den Tod nach, aber eigentlich denkst du nur, daß du über den Tod nachdenkst', schreibt er. ‚Wir denken im Laufe unseres Lebens zwar an den Tod, aber das, woran wir denken, ist nicht der Tod, sondern der Trost, die Verbitterung, die Lüge, die irrigen Vorstellungen des Lebenden. ... Das Tier aber, das (glücklicherweise) in uns lebt, spürt ganz genau, wann der Tod an unser Bett tritt, wann er sich unserem Dasein nähert, wann wir anfangen müssen, uns auf ihn vorzubereiten, und auch dann wissen wir nicht, worauf wir uns in Wirklichkeit vorbereiten. Nur die hereinbrechende große Traurigkeit, sie allein nimmt uns, so wie der Erzieher das Kind, an die Hand', schreibt er."[50]

VI

Warum man nicht mehr schreiben kann wie Kafka, ist nach Auschwitz zur Frage aller Literatur – und nicht minder aller Kritik – geworden. Aber diese Frage lässt sich nur mit Kafka stellen. „Das Urteil kommt nicht auf einmal, das Verfahren geht langsam in das Urteil über." Der Satz aus dem *Prozeß*, den Kertész immer wieder zitiert, benennt dabei so prägnant wie kein anderer, was nach wie vor den Gegenstand der Reflexion bildet – und zeigt zugleich, worin es unmöglich geworden ist, ihn wie im *Prozeß* darzustellen. Er geht davon aus, dass Verfahren und Urteil zwar ‚theoretisch' zu trennen sind, dass es aber im Unterschied zum Bewusstsein, das dem bürgerlichen Recht entspricht, durch-

50 Ebd. S. 214.

weg dunkel und unbestimmbar bleibt, wann und wo konkret das eine in das andere mündet. Auschwitz jedoch bezeichnet eine Realität, in der das Verfahren und das Urteil von vornherein zusammenfallen. Vor diesem Hintergrund ist auch der Prozess anders zu schreiben. Jeder Roman von Kertész beschäftigt sich genau damit: unternimmt es in je eigener Form, den allmählichen Übergang noch einmal aufzuschließen, ihn durchsichtig zu machen auf die Handlungen der einzelnen – aber eingedenk dessen, dass es ein Verfahren gibt, das mit dem tödlichen Urteil *a priori* ins eins fällt. Kertész schreibt überhaupt nur, kann überhaupt nur schreiben, weil er sich weigert, als reines Opfer zu gelten, der Verurteilte zu sein, der bereits im Verfahren selbst längst verurteilt wurde. Auch hier ist das Schuldgefühl des Überlebenden wirksam. Doch die Identität von Verfahren und Urteil als Tatsache festzuhalten, heißt: nicht mehr zu schreiben; darum der heftige Protest von Kertész gegen das Diktum von Adorno, nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, sei barbarisch („eine moralische Stinkbombe"![51]). Für ihn ist es unumgänglich, stets aufs Neue eine Form zu suchen, in der es möglich wäre, jenen Übergang vom Verfahren ins Urteil sichtbar zu machen, den Punkt festzuhalten, an dem sich zeigt, dass und wie er selbst an dem Verfahren beteiligt war – und zwar nicht als Beschuldigter – ehe es ins Urteil überging, das schließlich für ihn, aus dem einen einzigen Grund, weil er Jude ist, auf Hinrichtung lauten sollte. Darum begann er zu schreiben, indem er die metaphysische Trennung zwischen Opfer und Täter, die angesichts der Identität von Verfahren und Urteil in Auschwitz die einzig mögliche ist, in Frage stellte. Dieses Infragestellen ist zugleich Reflexion auf die Realität nach Auschwitz. In einem Kommentar zu Kafkas *Schloß* heißt es, der Roman sei das Bild einer Welt der Knechtschaft, „die auf einer allgemeinen Übereinkunft basiert, und das ist hier dargestellt, nichts anderes".[52] Für seine eigenen Romane aber gilt: die Übereinkunft selbst ist wie die Knechtschaft durch Auschwitz etwas Anderes geworden und bedarf darum eines anderen Bildes.

„Ich war ein mäßig eifriges, nicht immer untadeliges Mitglied der lautlosen Verschwörung, die sich gegen mein Leben richtete ... Ich weiß nicht, wann mir zum ersten Mal der Gedanke kam, daß irgendein schrecklicher Irrtum, eine teuflische Ironie in der Weltordnung am Werk sein muß, während du sie als geordnetes, normales Leben erlebst, und dieser schreckliche Irrtum ist die Kultur selbst, das Ideengebäude, die Sprache und die Begriffe, die vor dir verbergen, daß du schon längst ein wie geschmiert funktionierender Bestandteil der zu deiner Vernichtung geschaffenen Maschinerie bist."[53] Das ist Kertész' Begriff vom Kapitalverhältnis nach Auschwitz, von der „alles niederwalzenden Produktionsdynamik"[54]. Er weiß nur zu gut, dass sich diese „Weltordnung

51 Kertész: Dossier K. (wie Anm. 5), S. 120. Allerdings paraphrasiert Kertész wenige Seiten später das Diktum, um zu sagen: „Nach Auschwitz ist es nicht mehr möglich, Romanzyklen zu schreiben." (S. 217) Und dabei hat Kertész selbst mit allen seinen Romanen und Erzählungen eine Art Anti-Zyklus geschaffen.

52 Kertész: Galeerentagebuch (wie Anm. 1), S. 60.

53 Kertész: Dossier K. (wie Anm. 5), S. 76 f.

auch nach Auschwitz nicht geändert hat" und man also „rasch bei der Frage des Mordes ankommt, wenn man über Kultur und europäische Wertordnung zu sprechen beginnt". Die „einzige Antwort auf dieses einzigartige Verbrechen, eine Katharsis, war nicht möglich. Und es hat sie eben die Realität unmöglich gemacht, die Auschwitz möglich gemacht hat, unsere tägliche Wirklichkeit, das Leben, das wir leben, das heißt, wie wir es leben."[55] So formuliert Kertész – der größte Antikommunist unter den Autoren nach 1945, der von sich behauptet, er wäre, „wenn es in Ungarn eine *echte* konservative Partei gäbe – was vielleicht sogar ein noch größeres Wunder wäre als die Existenz Gottes – ... deren aufrichtiger Befürworter"[56] – seine Klage darüber, dass der Kommunismus versäumt wurde. Manchmal wagt er sogar zu hoffen, dass man die „negative Erfahrung in positives Tun" verwandelte, „weil man verstanden hat, daß eine Solidarität geschaffen werden muß, die an die Wurzeln unseres persönlichen Lebens reicht und fähig macht, Leben unabhängig von Macht – jedweder Macht – zu organisieren und zu erhalten, so daß wir es vermögen, ‚gleichzeitig die Knechtschaft und den Besitz abzulehnen'."[57]

Nur aus dieser Konstellation lässt sich aber erklären, wenn dieser Schriftsteller heute in einer Klarheit, die ihresgleichen nicht nur im Literaturbetrieb sucht, die Bedrohung Israels und der Juden erkennen kann: In der *Letzten Einkehr* bildet diese Erkenntnis geradezu ein Leitmotiv, das zu verschweigen das Feuilleton, von dem der Nobelpreisträger ordnungsgemäß gefeiert wird, sich angelegen sein lässt. Der Schriftsteller weiß darauf zu reagieren: Von einer Zeitung im Sommer 2006 um ein Interview gebeten, antwortet Kertész, er „könne nichts als eine einzige knappe Bemerkung machen: Eben jetzt werde der zweite Holocaust vorbereitet, dem Europa ebenso tatenlos und mit der gleichen heimlichen Sympathie zuschauen werde, wie es seinerzeit Auschwitz zugeschaut habe. Ich sähe ein, das sei nicht gerade ein erbauliches Interview, aber ich könne nichts anderes, nichts sonst und vor allem nichts Besseres sagen."[58] Man höre, so Kertész, „daß Kritik an der Politik Israels kein Antisemitismus sei. Und damit hat eine neue Judenhetze ihren Anfang genommen, deren Perspektiven um nichts günstiger sind als die frühere Judenhetze".[59] Hatte bereits Améry im Antizionismus der Neuen Linken die perfidesten antisemitischen Kräfte der Gegenwart erkannt, die sich neben denen der alten Rechten etablieren, dabei aber noch immer sein Staunen kundgetan, dass ein solcher Gleichklang von Seiten der Linken aus überhaupt möglich sei, muss es Kertész bereits als Faktum gelten, dass die extreme Rechte in dieser Hinsicht gar „nicht mehr nötig" sei, freilich dennoch und gerade in Ungarn an dem wachsenden Unheil teilhat, wobei sich Kertész nun vielleicht doch Illusionen macht, insofern er diese Rolle unterschätzt: „Den Nazis selbst bleibt nur noch die Rolle eines gegen alle Welt

54 Imre Kertész: Wer jetzt kein Haus hat [1996]. In: Ders.: Die exilierte Sprache. Essays und Reden. Frankfurt am Main 2003, S. 146.
55 Kertész: Dossier K. (wie Anm. 5), S. 122; 209.
56 Ebd. S. 220.
57 Kertész: Wer jetzt kein Haus hat (wie Anm. 54), S. 145.
58 Kertész: Letzte Einkehr (wie Anm. 7), S. 382.
59 Ebd. S. 183.

verbündeten Ringer- und Boxervereins, in dem man die Sprache des Nationalismus des 19. Jahrhunderts spricht".[60] Von Amérys politischem Engagement bleibt bei Kertész nur übrig, was schon bei Améry dem Politischen selbst widersprach: die Einsicht in die Lage der Juden und ihres Staats. Darum bezeichnet der Erzähler von *Kaddisch* sich selbst als „Privatüberlebenden"[61], und darum sagt Kertész in dem Vortrag *Wer jetzt kein Haus hat*: „Der Staat aber kann nie unser eigen sein."[62] Deshalb bedarf es ja dieses einen Staats: um die Juden vor jenen zu schützen, die den Glauben nicht aufgeben wollen, den Staat sich zu eigen zu machen und ihn zu vermenschlichen. „Die kalte Welt des Rechts. Oder: eine patronale, warmherzige Schreckensherrschaft."[63]

Das hinderte Kertész jedoch nicht daran, schärfte im Gegenteil seinen Blick dafür, die Lage auch in Ungarn so genau zu beurteilen, dass er die Entwicklungen, die zehn Jahr später unter der Regierung Orbán eintreten sollten, schon voraussah: Seit der Wende herrschen „Kriegszustände, auf den Straßen knistert der Haß, alles ist provisorisch, fragwürdig, instabil, man muß stets gewärtig sein, daß einem irgendwie der Boden unter den Füßen weggezogen wird, die Lebensumstände sind unerträglich, die Mentalität, das Selbstmitleid, das Warten auf ‚Erlösung', das Unvermögen, die Lügen, immer wieder Lügen ...".[64] Diese Bemerkungen stammen aus der Zeit, als Kertész an dem Roman *Liquidation* arbeitete, den er selbst als einen großen Roman in kleiner Form über den Bankrott Ungarns im 20. Jahrhundert bezeichnet.[65] Schon im *Galeerentagebuch* notierte er am Ende der 1980er Jahre, welche Gefahren mit der Grenzöffnung zu gewärtigen seien: Erst jetzt zeige sich nämlich das Geheimnis der Diktatur wirklich. „Die Unsicherheit, der Unverstand, das Warten, die Kopflosigkeit der Menschen: Der Befehl kommt nicht. Und sobald es dann sicher erscheint, dass er nicht kommt, werden sie wild: Voller Haß fallen sie übereinander her, rauben und morden, sind zügelloser als in den Zeiten der Diktatur – und noch weniger frei."[66] Im *Protokoll*, einer Erzählung, die unmittelbar nach der Wende spielt, kann deshalb das erzählende Ich schon darüber sich wundern, dass Szenen, die der Roman *Fiasko* beschrieben habe, nunmehr von der „äußeren Wirklichkeit" nachgespielt würden; wie es also sein könnte, dass der Schöpfer des Romans das von

60 Ebd. S. 174.
61 Kertész: Kaddisch (wie Anm. 35), S. 24.
62 Kertész: Wer jetzt kein Haus hat (wie Anm. 54), S. 141. Anders als Améry genügt Kertész jedoch das essayistische Schreiben meistenteils nicht, um Widersprüche so zu entfalten, wie es ihm doch geboten erscheint. Er benötigt dazu die stets neu geschaffene ästhetische Form des Romans oder des romanhaften Tagebuchs. Auch darin erschließt sich seine eigene Charakterisierung als „Privatüberlebender". Neben Einsichten, die denen der Romane und Tagebücher ebenbürtig sind, finden sich in den Reden, naturgemäß möchte man beinahe sagen, erstaunlich affirmative Passagen; hier auch folgt der Autor ohne Zögern der Auffassung Hannah Arendts über Adolf Eichmann (Der Holocaust als Kultur. In: Ders.: Die exilierte Sprache. Essays und Reden. Frankfurt am Main 2003, S. 83 f.) Allerdings wird bei bestimmten Wendungen wie der von der „Kultur des Holocaust" oder der Frage „Kann der Holocaust Werte schaffen?" die Sinngebung derart zugespitzt, dass man fast meint, den jungen Köves aus dem *Roman eines Schicksallosen* zu hören – und zugleich handelt es sich doch um den ganz ernsthaft aufgefassten Versuch, Adornos kategorischen Imperativ, alles zu tun, damit Auschwitz nicht sich wiederhole, als einzig noch mögliche „Kultur" zu präsentieren.
63 Kertész: Galeerentagebuch (wie Anm. 1), S. 55.
64 Kertész: Letzte Einkehr (wie Anm. 7), S. 124.
65 Ebd. S. 30.
66 Kertész: Galeerentagebuch (wie Anm. 1), S. 281.

ihm Erfundene nun selbst erleben müsse: Damit ist auch bereits die Form-Idee von *Liquidation* angedeutet.

In der *Letzten Einkehr* schrieb Kertész dann, er spüre „genau jene Stimmung, die für das Jahr 1947 charakteristisch war. Noch stellt eine zivile Regierung den Ministerpräsidenten, doch in Wirklichkeit wird im Hintergrund bereits alles von anderen, den Anhängern der Diktatur gelenkt, und die zivile Regierung wird es schließlich als Erlösung betrachten, wenn man sie durch einen Putsch entfernt."[67] Trotz seiner Kritik an der ungarischen Entwicklung nimmt er, der nach Berlin übersiedelt, um vor den wachsenden Zumutungen in Budapest Zuflucht zu suchen, sehr genau wahr, was sich in Deutschland und im übrigen westlichen Europa vorbereitet: Anlässlich einer Fernsehdiskussion zwischen Sloterdijk, Peymann und Safranski im Jahr 2002 gewinnt er sofort Einsicht in die sich gerade neu formierende antiamerikanische Front, die letztlich doch wieder nur auf Israel zielt: „O Deutschland, das seine moralische Überheblichkeit wiedergewonnen hat. Wie schön. Mir wird klar, daß die von Hitler begonnene Arbeit mit Hilfe der Europäer vollendet werden wird: die Vernichtung der Juden, und diesmal wird es kein Erbarmen und kein Entkommen geben."[68] Und die Rolle, die er selbst unter solchen Bedingungen in der Gedenkkulturindustrie übernommen hat, erscheint ihm deshalb zuletzt in ihrer ganzen Fragwürdigkeit: er sei zum „Holocaust-Clown der Deutschen" geworden.[69]

Sein Judentum bestimmt Kertész mit dem Essay von Améry *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein*: Der Titel fasse seine eigene *condition humaine* zusammen.[70] Wenn er aber die europäischen Juden kritisiert, soweit sie den antizionistischen Chor verstärken, der ohnehin überall zu hören ist und immer lauter wird, dann kehrt darin etwas wieder von der Konstellation aus dem *Fiasko*-Roman: die Gegenüberstellung Steinigs mit Berg. Kertész ist imstande, „einen selbstmörderischen Fehler" bei jenen Juden der Diaspora zu konstatieren, die „in das Geheul von europäischen Intellektuellen und Chefbeamten einstimmen, die sie gestern noch ausrotten wollten und jetzt unter dem Vorwand der Kritik an Israel eine neue Sprache für den alten Antisemitismus finden"[71], weil er im Roman das Verhältnis von Opfer und Henker, potentiellem Mörder und Massenmörder in allen seinen Konsequenzen reflektiert hat: Es war Berg, der an der bloßen Gleichsetzung mit dem Massenmörder zugrunde ging, seinen Wahnsinn muss nun Kertész in politischer Gestalt bei Juden erkennen, die sich an der Hetze gegen Israel beteiligen und dem Judenstaat vorwerfen, die Rolle des Henkers zu übernehmen und nun mit denselben Methoden seine Gegner zu bekämpfen wie einstmals die Nazis

67 Kertész: Letzte Einkehr (wie Anm. 7), S. 127.
68 Ebd. S. 111. Während Kertész den Antiamerikanismus in Deutschland und Europa sehr genau registriert, bleibt sein Blick auf die Verhältnisse in den USA bei der Wiederwahl von George Bush jr. eigenartig verstellt, es sei „die große Frage, ob der gerade wiedergewählte Präsident zur zivilisierten Welt gehört" (ebd. S. 320). Es ist, als ob ihm für ein Land, über das er keinen Roman geschrieben hat, auch politische Urteilskraft fehlt.
69 Die Zeit, 12. 9. 2013.
70 Kertész: Letzte Einkehr (wie Anm. 7), S. 134.
71 Ebd. S. 138.

die Juden: „Etwas fehlte zuletzt in dem Gesicht Bergs, und zwar genau das, was es sonst ebenso erkennbar wie unverkennbar gemacht hatte – es fehlte, flüstere Steinig erst Augenblicke später für sich, mit vor Schrecken kalten Lippen: der Verstand."[72] Der Brief Steinigs, der ihn davor schützen sollte, kann ihn nicht mehr erreichen. Steinig bewahrt ihn auf, „um irgendwann einmal die darin verborgene Warnung zu verstehen".[73]

72 Kertész: Fiasko (wie Anm. 23), S. 430.

73 Ebd. S. 431. Als Kertész – seit einiger Zeit bedingt durch die Umstände einer schweren Erkrankung wieder in Budapest zurückgezogen lebend – im August 2014 den „Orden des Heiligen Stephan" entgegennahm (die höchste Auszeichnung des Landes, einst gestiftet von Maria Theresia, erneuert von Horthy 1938 und Orbán 2011!), und die Annahme des Ordens damit begründete, dass Ungarn gerade jetzt einen „Konsens" nötig hätte, entstand fast der Eindruck, er spielte nun eine Episode aus *Fiasko* nach: Er konnte, wie Steinig im Roman, „dem in ihm wirkenden, natürlichen Lebenstrieb wie auch dem Glück, das sich ihm bot, nicht widerstehen". Zugleich bestätigte der offene Protest der Jobbik-Nazis, er sei wegen seiner „Äußerungen über das Ungartum" der Ehrung „unwürdig", dass Kertész sogar mit seiner Meinung, es ließe sich in Ungarn noch ein Konsens gegen den entfesselten Antisemitismus erreichen, eben doch nicht – wie Berg in *Fiasko* – einfach den Verstand verloren hat.

Joel Naber

Der kleine Charlie als gutes Objekt

Was am siebten Januar getötet wurde

Nach dem Massaker von Paris wurde mancherorts spontan dazu aufgerufen, jetzt erst recht Mohammedkarikaturen zu veröffentlichen. Aber das bedeutet von nun an, dass man sich auf einen Märtyrertod einstellt. Das aber hätte nur dann einen Sinn, wenn man meinte, dass damit die durch die Hinrichtung der Redaktionsmitglieder von *Charlie Hebdo* geschaffene Situation tatsächlich revidiert werden könnte. Die Leute haben recht, die jetzt sagen: Man ist Zeichner, nicht um Märtyrer zu werden, sondern um zu zeichnen. Deshalb muss die Frage nun lauten: Was kann man stattdessen tun? Sich ein paar Gedanken über die zwanghaft affirmativen Diskurse zu machen, die auch nach diesen Attentaten ebenso sehr eine verständliche und möglicherweise unvermeidliche Reaktion auf den Schock gewesen sind, wie sie zugleich auch unmittelbar die eingeübte öffentliche Rede der Verleugnung der gesellschaftlichen Realität fortsetzten, ist vielleicht nicht das Falscheste. Denn diese routinierten Sprech- und Denkweisen, die es nur selten zulassen, dass ein zu sich kommender Gedanke den Schleier der Verleugnung durchbricht, haben sehr viel mit dem Erfolg des Terrors zu tun. Es ist dringend vonnöten, sich über die Bedeutung der Attentate und ihrer Folgen in all ihren Aspekten Rechenschaft abzulegen. Dazu muss man versuchen freizulegen, was die Sprechroutinen ausblenden.

Trauer und Unterwerfung

„In der Zeitungsredaktion", so schrieb der Psychoanalytiker Daniel Sibony am 11. Januar in einem kurzen Essay, „dachten sie, dass sie in Frankreich arbeiteten, unter dem Schutz des französischen Gesetzes. Ein tödlicher Irrtum: Es gibt das französische Gesetz und es gibt die Scharia, das islamische Gesetz, das auch heute noch in den islamischen Ländern diejenigen mit dem Tode bestraft, die sich über die Religion lustig machen, die von ihr nicht so sprechen wie es sich gehört, mit grenzenloser Ehrerbietung. Und nun ist also eine Gruppe von Islamisten gekommen, um die Scharia zu vollstrecken an Journalisten, die, davon ausgehend, dass sie unter dem französischen Gesetz lebten, nicht dachten, sich einer Übertretung schuldig zu machen, indem sie Karikaturen des Islam zeichneten. Sie haben sich so verhalten, als ob in Frankreich die Scharia und das französische Gesetz nicht miteinander rivalisierten. ... Und die Juden in ihrem koscheren Geschäft glaubten, dass Frankreich sie vor dem Djihad beschützte, vor dem französischen Djihad."[1]

Der Marsch in Paris vom 11. Januar war also ein Trauermarsch, eine Beerdigung. Beerdigt wurde die Freiheit des Denkens und des Ausdrucks. Beides ist ja untrennbar miteinander verbunden. Warum hatte es zuvor keine derartigen Trauermärsche, etwa nach den islamistischen Morden an Juden in Toulouse und Brüssel, gegeben? Weil die Mehrheit sich innerlich längst damit abgefunden hat, dass die Juden geopfert werden sollen. Der eigene Superioritätsverlust des

1 Daniel Sibony: À propos de l'exécution des journalistes de Charlie Hebdo et du meurtre des Juifs, danielsibony.typepad.fr.

Westens über den Islam hingegen wurde im kollektiven Bewusstseinsbild geleugnet: Deshalb gibt das, was die Europäer und die Franzosen mit dem Massaker an *Charlie Hebdo* erlebt haben, ihnen zum ersten Mal wirklich ein Gefühl davon, wie es ist, als Dhimmi zu leben. Und doch wissen alle Nichtjuden, dass sie angesichts des Terrors eine Wahl haben – während die Juden keine haben. Dass man sie, die Nichtjuden, zwingen möchte, die Unterwerfung zu wählen, und dass sie insgeheim wissen, dass sie die Unterwerfung wählen werden, hat eine große Zahl von Menschen schmerzlich getroffen.

Das ist auch der Grund für die Wut auf Houellebecq. Wie eine fantastische Hexenfigur, die über verbotenes Wissen verfügt, spricht der Schriftsteller aus, was keiner hören will: dass es diesmal auch sie selber betrifft, die Nichtjuden. Es bedeutet, dass es mit der Vernichtung der Juden nicht sein Bewenden haben wird, wie sie vielleicht insgeheim hofften. Viele hatten mit der Illusion gelebt, dass die Islamisten sich mit der Überlassung von Territorien begnügen würden; und mit der Befreiung von der Schmach jüdischer Souveränität. *La vie à genoux*, das Leben auf den Knien, von dem der Zeichner Charb gesprochen hatte: Es wird verschwiegen, dass dieses Leben nur mehr den Nichtjuden möglich sein wird. Für die Juden gibt es auch kein Leben auf den Knien mehr, wenn die Islamisten ihren Willen haben sollen. Auch nicht mehr jenes Leben auf Abruf, das sie Jahrhunderte hindurch im islamischen ebenso wie im christlichen Machtbereich immerhin führen konnten, und das dort, wie in Europa auch, lediglich immer wieder von Pogromen und Verfolgungen unterbrochen worden war. Die Shoah hat dieses Verhältnis beendet: der Islam kann dahinter jetzt nicht mehr zurückfallen; wo er von Duldung der Juden wie zu alten Zeiten spricht, wenn diese denn bloß auf den eigenen Staat verzichteten, dann träumt er, dann verleugnet er seinen eigenen Vernichtungswillen. Er imaginiert die Vergangenheit des Islam als eine stabile, die sie nicht war. Die Stabilität wird vorgestellt als gebaut auf der Beherrschung und Unterwerfung der jüdischen ‚Hunde'. Dabei wird verleugnet, dass die islamische Gesellschaft auch früher die Hunde nicht einmal als Hunde einfach leben lassen konnte.

In meinem inneren Ohr klingen die Stimmen nach, die ich seit dem siebten Januar im französischen Radio gehört habe. Eine Stimme sagt: „Wie können wir jetzt gestärkt aus dieser Tragödie hervorgehen?" Eine andere spricht davon, dass „wir uns unser Lachen nicht nehmen lassen". Das Lachen als inhaltsloser Selbstzweck, als Kulturgut: Es wird eilig eingepackt, man versichert sich seines Besitzes wie einer Schachtel, die den kollektiven Narzissmus beschützt, den man nicht verlieren will. Die Rede von der Tragödie aber spricht die Wahrheit darüber aus, was man wirklich denkt: dass die Ereignisse vom siebten Januar unausweichlich waren, dass es ganz wie im antiken Drama keine Verantwortlichen, sondern nur schuldlos Schuldige gibt, und dass auch die bevorstehende Unterwerfung unausweichlich und alternativlos, also schicksalhaft ist. Die kurzzeitig aufgewachte Widerborstigkeit, die den islamischen Scharfrichtern ein trotziges „Jetzt erst recht!" hatte entgegenschleudern wollen, hatte sich dann spätestens nach dem Anschlag von Kopenhagen am 14. Februar ohnehin erledigt.

Die zwanghafte Gleichsetzung: Leugnung des Symbolischen

Sprüche, die ich in den ersten Tagen nach den Massakern gehört und gelesen habe: „In Afghanistan passiert so etwas andauernd!" Was will man damit wohl zu verstehen geben? Auf diese Weise wird die symbolische Bedeutung des Geschehenen geleugnet.[2] Eine andere Äußerung lautete in etwa: „Ja, genauso wie die Toten in Nigeria – es ist immer schrecklich, egal wen es trifft!" Und noch so ein Spruch, irgendwo auf Facebook gelesen: „Jedes Leben ist gleich viel wert!" Als könne man trauern wie ein Gott, der zu allem und jedem dieselbe Distanz hat und dem alles und jeder dasselbe

2 Wenn ich in diesem Text vom ‚Symbolischen' spreche, so ist zu beachten, dass ich diesen Begriff nicht im Sinne Jacques Lacans verwende, sondern in demjenigen einer anderen Traditionslinie der Psychoanalyse, die von Sigmund Freud über Melanie Klein zu Hanna Segal führt. Für Lacan ist das Symbolische gleichbedeutend mit sinnerfüllter Sprache. Jenseits der Sprache gibt es bei ihm das Reale, aber über dieses lässt sich nichts aussagen. Bei Lacan sind das Symbolische, die Sprache, das Gesetz einander synonym und bilden einen mauerartigen, unbefragbaren Block – der deshalb auch unablöslich das Opfer in sich enthalten muss. Für Hanna Segal hingegen ist die Bildung von Symbolen eine Leistung des Subjekts: Symbole sind die Verbindungen zwischen äußeren und inneren Objekten. Symbolisierung bedeutet daher in diesem Denken immer: Vermittlung; deshalb ist sie der entscheidende Schritt hin zum Denken. Wenn ich in diesem Zusammenhang weiter unten vom Gesetz des Vaters spreche, so meine ich damit, anders als Lacan, keinen bruchlosen Block, sondern eine symbolische Beziehung des Subjekts zum Außen, die von diesem Subjekt befragt werden kann. Zur Frage der Filiation und Herkunftsbeziehung möchte ich auf das Buch von Béla Grunberger und Pierre Dessuant verweisen: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Stuttgart 2000.

bedeutet. Die zwanghafte Gleichsetzung ist heute zur allgemein verbindlichen Kultur des Denkens geworden, mit ihr wird immer die symbolische Beziehung geleugnet. Eine Variante davon ist die Gleichsetzung des Lachens mit der Meute mit dem Lachen gegen die Meute: etwa wenn die Witze von Dieudonné und die von Charlie beide als Verstöße gegen die politische Korrektheit parallelisiert werden. So wie ja auch schon nach den Karikaturen von Jyllands Posten sofort die Gleichsetzung hergestellt wurde zwischen den Karikaturen des Islam und den die Shoah leugnenden Cartoonwettbewerben des iranischen Regimes. Wenn das eine erlaubt sei, müsse es das andere ja wohl auch sein. Das war, als wollte man die iranischen Herrscher zu einem Tauschhandel einladen, indem man die Äquivalenz der ‚Waren' herbeiredet; auch das iranische Regime und seine Propagandisten selber spielen ja mit dieser Suggestion. Der totalitäre Herrschaftsanspruch einer absoluten Autorität kann heute nur noch in der Verkleidung eines Warentauschaktes auftreten; allerdings ist es ein Tauschhandel, bei dem der Betrug der anderen Partei mit eingeplant ist: Denn man gedenkt ja keineswegs die Witze über Mohammed zu erlauben, solange einem selbst die Leugnung der Shoah erlaubt wird. Die Nichtadäquatheit dessen, was als Preis eingefordert wird, ist schon Indiz dafür, dass man seine Ware gar nicht wirklich verkaufen will.

Eine Frau aus dem Libanon hingegen, die in den Tagen danach zu den Pariser Attentaten befragt wurde, hatte die symbolische Dimension begriffen. Sie sagte: „Im Libanon sind wir an diese Art von Gewalt gewöhnt, hier ist es nichts Besonderes mehr. Aber dass es nun in Frankreich passiert ist, das ist schrecklich: denn Frankreich war für uns immer der Ort der Freiheit."[3] Es ist, als ob dieser Ort der Freiheit ein gutes inneres Objekt gewesen sei für viele Einzelne in aller Welt – und zu wissen, auch wenn man in einem Land ohne öffentliche Freiheit lebt, dass es irgendwo einen Ort gibt, wo Widerspruch nicht bestraft wird, das war die Bedeutung dieses guten inneren Objekts.

Das geliebte *Charlie Hebdo* der guten alten Zeit

In der Berichterstattung über *Charlie Hebdo* kam nach dem siebten Januar nur selten vor, was in den Jahren zuvor in der öffentlichen Rede über die Zeitung jedoch eine umso größere Rolle gespielt hatte: Dass dieses *Charlie Hebdo* ja gar nicht mehr das alte, das ‚wahre' *Charlie Hebdo* gewesen war. *Charlie Hebdo* war 1970 aus der Taufe gehoben worden und bestand in seiner ursprünglichen Form bis 1982, als es aus finanziellen Gründen sein Erscheinen einstellen musste. Erst elf Jahre später wurde es von einem Außenseiter, Philippe Val, zu einem zweiten Leben erweckt, welches in der Folge bei unzähligen französischen Linken des alternativen Milieus eine immer heftiger werdende Ablehnung hervorrief, weil es sich vom wahren, ursprünglichen Weg entfernt hatte. Was also war jenes ‚alte *Charlie Hebdo*' gewesen, dessen zweite Inkarnation in den 1990er Jahren in den Augen vieler Linker gleichsam ein unnatürlicher und künstlicher Homunkulus war, geboren aus der quasi völkerrechtswidrigen Invasion eines Fremdlings in eine linke Idylle?

Das alte *Charlie Hebdo* war ein Produkt der kommunitären Gegenkultur der Neuen Linken: Es war über lange Zeit eine zentrale Achse der historisch neu sich entwickelnden westlichen Ironiekultur. Unter seinen Mitarbeitern findet sich über die Jahre eine große Zahl der wichtigsten und einflussreichsten derjenigen Satirezeichner und Komiker Frankreichs, die auf irgendeine Art dieser neulinken und nonkonformistischen Mentalität zuzurechnen sind. Hervorgegangen ist *Charlie Hebdo* aus der 1960 entstandenen Satirezeitschrift *Hara-Kiri*, zu deren ersten Zeichnern und Redaktionsmitgliedern unter anderen bereits auch die am siebten Januar 2015 ermordeten Zeichner Cabu und Wolinski gehören. *Hara-Kiri* wird gegründet von einem merkwürdigen Freundespaar: François Cavanna (1923 – 2014) und Georges Bernier (1929 – 2005), der später unter seinem Spitznamen ‚Professeur Choron' bekannt werden wird. Cavanna, Sohn von proletarischen italienischen Einwanderern, der schon als Junge das Lesen und die Literatur liebt (und der darum auch später stets mit Leidenschaft die *école républicaine* – das für alle offene, laizistische und staatliche Schulsystem Frankreichs – verteidigen wird), aber die ihm offenstehende Möglichkeit eines höheren Bildungswegs ausschlägt und mit 16 Jahren Postangestellter wird, verliert diese Anstellung wieder, schlägt sich als Obst- und Gemüseverkäufer und später als Maurer durch und wird schließlich 1943 als 20jähriger von den deutschen Besatzern zum Zwangsarbeitsdienst nach Berlin verschleppt, wo er in einer Munitionsfabrik arbeiten muss. 1945 kehrt er zurück nach Frankreich, verdingt sich erneut als Arbeiter, und beginnt mit Versuchen, sich als Pressezeichner größere Freiheit zu verschaffen. Georges Berniers Vater ist bei der Eisenbahn an-

3 Diese Äußerung ist hier aus dem Gedächtnis wiedergegeben, da ich ich nicht mehr weiß, ob ich das in einem Internet-Artikel gelesen oder irgendwann im Radio gehört habe.

gestellt, seine Mutter bekommt deshalb einen Posten als Bahnwärterin. Auch er verschlingt als Kind Bücher aus der Bibliothek des Dorfes, in dem seine Familie lebt. Ohne Berufsausbildung verpflichtet er sich in der Nachkriegszeit als Fallschirmjäger für 18 Monate in der französischen Kolonie Indochina, kehrt mit einer Tuberkuloseerkrankung zurück nach Frankreich und lässt sich in Paris nieder.

Bernier und Cavanna lernen sich 1954 bei der per Kolportageverkauf vertriebenen Zeitschrift Zéro kennen. Die Zeitschrift versteht sich als satirisch und nonkonformistisch und kann vielleicht als eine der frühesten Formen dessen gelten, was in weiterer Folge als Ironiekultur der Neuen Linken global prägend für alle westlichen Industrieländer werden wird.[4] Cavanna ist hier als Redakteur tätig, Bernier ist Leiter des Kolportagevertriebs und organisiert die Arbeit zahlloser Hausierer, die das Blatt im Handverkauf von Tür zu Tür ans Publikum bringen.[5] 1960 wagen beide zusammen mit dem später sehr bekannt gewordenen Zeichner Fred den großen Sprung und gründen im Alleingang ihre eigene Zeitschrift *Hara-Kiri* nach dem Vorbild des in den 1950er Jahren entstandenen amerikanischen MAD von Harvey Kurtzman – Cavanna ist ein glühender Bewunderer dieses in kurzer Zeit legendär gewordenen Comic-Hefts, das als global wirkende Initialzündung dieser ‚neuen Respektlosigkeit' gegenüber den nur noch oberflächlich gültigen Werten der offiziellen Kultur gelten kann. Harvey Kurtzman ist wahrhaftig der tatsächliche *founding father* der modernen Satire der Neuen Linken, die stets zwischen Nonsens und Engagement oszilliert; er wurde bezeichnenderweise in keinem der Nachrufe auf *Charlie Hebdo* erwähnt: eine Ausblendung der amerikanischen Wurzeln der Kultur der Neuen Linken, der Filiation von *Charlie Hebdo*. Kurtzman hat mit MAD – in seiner ersten Inkarnation von 1952 bis zum Ausstieg Kurtzmans 1956 war es ein reines Comic-Heft – im Grunde die Haltung des Unglaubens gegenüber den Mythen der Kulturindustrie in die Kulturindustrie selbst eingeführt: Mit seiner kleinen Gruppe von Zeichnern produziert er feuerwerkshafte, von Einfällen und Gags überbordende Comicparodien von allem, was die kommerzielle Alltagswarenwelt des Westens an Figuren und Phänomenen zu bieten hat – Superman, Prinz Eisenherz, Sherlock Holmes und Tarzan werden ebenso persifliert und der Lächerlichkeit überführt wie Schnellrestaurants, Haushaltsgeräte oder respektable Werke der Literatur wie zum Beispiel Edgar Allan Poes Gedicht *The Raven*. Dass dies alles innerhalb einer kulturindustriellen Form selbst geschehen kann: das wohl hat den durchschlagenden und umwälzenden Erfolg von MAD ausgemacht.

Von Zéro haben die Gründer von *Hara-Kiri* – neben der hundertfachen Verkäuferschar Berniers, die dieser von Zéro abgeworben hat (Zéro muss daraufhin wenig später sein Erscheinen einstellen) – noch den jungen Zeichner Jean-Marc Reiser mitgebracht; er wird später der wohl bekannteste und berühmteste Zeichner von *Charlie Hebdo*. Die Zeichner Cabu, Gébé, Wolinski sowie der später ebenfalls über die Landesgrenzen hinaus sehr bekannt gewordene Roland Topor stoßen noch im selben Jahr hinzu. *Hara-Kiri*, das sich im Untertitel als *Journal bête et méchant* (dumme und böse Zeitung) bezeichnet – der Legende nach soll Bernier diese Äußerung eines abgestoßenen Kunden über die Zeitschrift kolportiert und so den Untertitel erfunden haben – verkörpert eine neuartige Mentalität in der französischen Öffentlichkeit: Der *esprit Hara-Kiri* steht im Widerspruch zur Moral der 1950er Jahre, so zumindest will es die Legende. Doch es ist nicht bloße Legende: Noch mehr als 20 Jahre später, als ein Fernsehsender aus Anlass der Einstellung von *Charlie Hebdo* 1982 französische Straßenpassanten zu ihrer Meinung zu dem Blatt befragt (am Tag, nachdem am Vorabend die Fernsehtalkshow *Droit de réponse* die zuletzt eher marginale Zeitung mit der Einladung ihrer gesamten Redaktion ins Bewusstsein eines Massenpublikums geholt hat), ist in den Antworten wie im Habitus der Befragten ganz deutlich eine wohlanständige und empörte Zurückweisung des Skandalösen – das bei *Charlie Hebdo* zumeist lediglich in der Bloßlegung, Ausstellung und komischen Inszenierung des Sexuellen bestand – zu bestaunen, die man inzwischen wohl als historisch bezeichnen muss und die es heute, zumindest in dieser Form des ostentativen Bekenntnisses, so nicht mehr gibt, weil die tonangebende Mentalität sich gewandelt hat.

Aufgrund des damals noch virulenten Widerspruchs zu den guten Sitten der Mehrheit wird das monatlich erscheinende *Hara-Kiri* im Verlauf der 1960er Jahre zweimal auf ministeriellen Erlass hin verboten. Es geht dabei einmal um die von der Jurisdiktion als „morbide" erachteten Zeichnungen von Topor und Fred,

4 So berichtet es Stéphane Mazurier in einem ausführlichen historischen Abriss der Geschichte von *Hara-Kiri*, dem ich einige der hier verarbeiteten Informationen und Daten entnommen habe: Hara-Kiri de 1960 à 1970, un journal d'avant-garde. www.caricaturesetcaricature.com.

5 Ein interessantes Detail ist, dass ihr Herausgeber Jean Novi Freimaurer ist und Mitglied der Loge Grand Orient de France.

das andere Mal beanstanden die Behörden Nacktheitsdarstellungen in den Zeichnungen. Beide Male muss *Hara-Kiri* aufgrund der Verbote das Erscheinen jeweils mehrere Monate einstellen, kann danach aber erneut erscheinen. In den Jahren 1965 bis 1966 erreicht das monatlich erscheinende *Hara-Kiri* eine Auflage von bis zu 250 000 Exemplaren. Der Erfolg veranlasst die Gründer 1968 dazu, ein zweites, wöchentlich erscheinendes *Hara-Kiri* auf den Markt zu bringen: *L'hebdo Hara-Kiri* (*hebdo* steht für *hebdomadaire*, den wöchentlichen Erscheinungsrhythmus).

Mit *L'hebdo Hara-Kiri* probieren Cavanna und Bernier, der inzwischen stets mit seinem selbstgewählten Spitznamen Professeur Choron angesprochen wird, ein neues Konzept aus: Das monatliche *Hara-Kiri* pflegt ein Konzept des reinen Nonsens, dem es zwar darauf ankommt, die guten Sitten zu verletzen, das jedoch zugleich auch darauf bedacht ist, sich keinem politischen Lager zuordnen zu lassen. Das neue wöchentliche *Hara-Kiri* zeigt dagegen eine politische Seite und entspricht vielleicht mehr dem politisch engagierten Naturell von Cavanna als der anti-engagierten Haltung Chorons. Der hat die bestimmte Auffassung eines ‚großen und reinen Humors', der notwendig vom Zeitgeschehen und von politischen Positionierungen abgelöst sein müsse – dies entspricht seinem Charakter, dem es nicht darum zu gehen scheint, für irgendetwas zu kämpfen, sondern vor allem darum, autonom zu bleiben und sich kein politisches Etikett von der Gesellschaft aufdrücken zu lassen. Er will von keinerlei gesellschaftlicher Institution abhängig sein, um sich gewissermaßen ‚alles leisten zu können' – er vertritt ein Konzept der exquisiten Nonchalance. Das Mittel dazu ist bei *Hara-Kiri* der Nonsens. Stéphane Mazurier erklärt dies historisch: „Dieser ‚reine Humor' soll [in den Worten Berniers] es verhindert haben, dass der Redaktion von *Hara-Kiri* ‚ein politisches Etikett' angeheftet werden konnte in einem Frankreich, dass damals zwischen Gaullisten und Kommunisten gespalten war." So lässt sich die Nonsens-Satire der 1950er Jahre – vielleicht auch sogar schon in ihrem Ursprungsland USA mit Harvey Kurtzmans MAD – als Strategie deuten, den sozialen Zwängen des Kalten Kriegs zu entfliehen. In der Übergangszeit zwischen 1945 und 1968 scheint es einfacher zu sein, die guten Sitten zu verletzen, als sich einem der politischen Lager zuzuordnen.

Nonsens gehört spätestens seit Lewis Carroll zur westlichen Kultur. Er ist vielleicht eine Reaktion auf die Rationalisierung der Gesellschaft: Sein Aufkommen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht möglicherweise in einem unbewussten Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Siegeszug des Positivismus. Doch es gibt eine Spannung zwischen Nonsens als Haltung der Nonchalance und Komik als Instrument der Kritik. Vom Nonsens Lewis Carrolls im 19. Jahrhundert führt eine Linie zu Alfred Jarry, zu Dada und den Surrealisten. In dieser Traditionslinie ist die Angst vor der Homoerotik ständig präsent: sie repräsentiert das zentrale Hindernis vorm ersehnten Sieg über den tyrannischen Vater.[6]

Am Ausgang dieser Epoche entfernt sich das neue *L'hebdo Hara-Kiri* von dem Konzept des verrückten Nonsens, ohne doch ganz damit zu brechen. Sein Erscheinen ist einem veränderten, von der 68er-Revolte geprägten Zeitgeist geschuldet, dem der distanzierte und desengagierte Nonsens von *Hara-Kiri* zunehmend zu unverbindlich und nichtssagend wird. Das wöchentliche *Hara-Kiri* ist, anders als das monatliche, auch kein illustriertes Magazin mit einer Mischung aus Text, Zeichnung und Fotos mehr, sondern eine zweifarbig gedruckte und gefaltete dünne Zeitung mit wenigen Seiten, in der Texte und Zeichnungen sich anteilsmäßig die Waage halten – ohne Fotos. Im Februar 1969 bringen die Éditions du Square – der inzwischen von Choron und Cavanna gegründete alternative Verlag – noch ein weiteres Heft auf den Markt: das Comic-Monatsmagazin *Charlie* oder *Charlie Mensuel* (*mensuel* für monatlichen Erscheinungsrhythmus). Das inhaltliche wie grafische Konzept von Charlie orientiert sich eng an dem 1965 entstandenen (und bis heute erscheinenden) italienischen Comicmagazin Linus und trägt wie dieses seinen Namen nach einer Figur aus Charles M. Schulz' Comic-Strip *Peanuts* – in diesem Fall ist es Charlie Brown –, deren Folgen in jeder Ausgabe abgedruckt werden.

1970 ist dann das neue, wöchentliche *Hara-Kiri* an der Reihe, einen Skandal auszulösen: Als Charles de Gaulle am 9. November auf seinem Landsitz in Colombey-les-Deux-Églises stirbt, titelt das Blatt mit dem Aufmacher: *Bal tragique à Colombey - 1 mort* (Tragischer Ball in Colombey – 1 Toter). Der Titel, eine Trouvaille Chorons, ist eine ironische Anspielung auf Pressetitel, die mit derselben Formulierung über

6 Der Vater ist 1969 – noch immer – Charles de Gaulle, der zwar den Faschismus besiegt hat, der aber in der Nachkriegszeit – so wie es auch heute noch sein Erbe Sarkozy tut, wenn er ankündigt, im Falle eines Wahlsiegs die *mariage pour tous* wieder rückgängig zu machen – an das Erbe Vichys appelliert, um die Macht zu behalten.

einen Brand zehn Tage zuvor in einer Diskothek in Saint-Laurent-du-Pont in der Nähe von Grenoble berichtet hatten, bei dem es 146 Todesopfer gegeben hatte. Die Provokation angesichts des Ablebens des Vaters der Nation führt zum sofortigen Verbot durch den Innenminister Raymond Marcellin. Um das Blatt weiter erscheinen zu lassen, wird es von der Redaktion umgehend neu gegründet – unter einem neuen Namen: Es heißt von nun an *Charlie Hebdo*, und wechselt damit sozusagen seine ‚Mutter'. Während die vorherigen Verbote das monatliche *Hara-Kiri* betroffen hatten (das seinerseits zum Lieblingskind Chorons wird, der mit der politischen Ausrichtung des späteren *Charlie Hebdo* vielleicht weniger anfangen kann als Cavanna, und der seine Monatszeitschrift bis ins Jahr 1986 erscheinen lassen wird), wird dieses damit gewissermaßen aus der Schusslinie genommen und das neue Konzept der wöchentlichen Polit-Provokation wählt sich als Patronin von nun an das Comicmagazin Charlie.

Charlie Hebdo ist in den 1970er Jahren erfolgreich, vielleicht nicht ganz so wie *Hara-Kiri* in den 1960ern, doch immerhin hat es 1974 noch eine Auflage von 150 000 Exemplaren. 1982 jedoch stellt *Charlie Hebdo* sein Erscheinen ein, weil offenbar die Auflage so sehr gesunken ist, dass es sich nicht mehr rentiert. In einem Blogartikel lässt 2011 der linke Autor Arthur (Henri Montant), der zum Anhängerkreis von Choron gehört, verlauten, dass der Professeur Choron *Charlie Hebdo* habe eingehen lassen, weil er sein Lieblingskind *Hara-Kiri* beschützen wollte.[7] Aber der Untergang von *Charlie Hebdo* 1982 hat vor allem wohl damit zu tun, dass es vielleicht wie vieles aus den 1970ern nun zu brutal-radikal ist. Die neue Sanftheit zieht allüberall ein, die neue Gefühligkeit, die Ökologie und die Naturverklärung – wobei das ja alles Dinge sind, die aus eben dieser Hippiekultur hervorgekommen waren, die Charlie selber propagiert hatte. Doch die männliche Potenzphantasie, die *Charlie Hebdo* auf die stärkste und originellste Art und Weise verkörpert hatte und die dem heutigen Betrachter im Rückblick aus den Zeichnungen und Titelseiten geradezu plastisch entgegen springt, entspricht 1982 nicht mehr dem Zeitgeist; sie wird damals wie ein völlig unzeitgemäßes und unmöglich zu integrierendes Konfliktpotential aus ihm ausgeschieden. Und damit stirbt das erste *Charlie Hebdo*. Chorons monatliches *Hara-Kiri* wird noch bis 1986 weiter erscheinen.

7 **Arthur: La véritable scission de l'internationale satirique. 11. 06. 2008. www.bakchich.info**

Das zweite, ungeliebte *Charlie Hebdo*

1992 ersteht *Charlie Hebdo* unter neuen Vorzeichen überraschend wieder auf: Der zuvor als Kabarettist und Chansonnier bekannt gewordene Philippe Val (geb. 1952) hat sich zuvor 1991 bei dem kurzlebigen und dem Protest gegen den ersten Golfkrieg gewidmeten Zeitschriftenprojekt *La Grosse Bertha* (Die Dicke Bertha) engagiert und dort einige ehemalige Zeichner und Autoren des alten *Charlie Hebdo* (an dessen grafischem Erscheinungsbild sich das Blatt orientiert) kennen gelernt, unter anderem Cabu, mit dem er sich befreundet. Der Kontext weist darauf hin, wie konventionell links der Zusammenhang ist – merkwürdig jedoch, festzustellen, dass zur damaligen Zeit ein französisches Satireblatt gegen eine amerikanische Militäraktion sich nach einem deutschen Panzergeschütz des Ersten Weltkriegs benennt; der Titel soll von Gébé, der ebenfalls beim alten *Charlie Hebdo* eine herausragende Rolle gespielt hatte, vorgeschlagen worden sein. Gébé ist in den 1980ern einer der Getreuen Chorons gewesen, hat mit ihm bis zum Eingehen der Zeitschrift 1986 das monatliche *Hara-Kiri* produziert und ist dann von 1989 bis 1992 der künstlerische Leiter der seit 1969 erscheinenden Zeitung *L'Idiot International*: Einem anderen, *Charlie Hebdo* irgendwie verwandten, aber nicht eindeutig der Linken zuzuordnenden Produkt des 68er-Geistes, das, sicherlich auch inspiriert von *Hara-Kiri*, ‚Provokateure' von ganz links und ganz rechts in seinen Spalten versammelte.

Bei La Grosse Bertha kommt es schon nach kurzer Zeit zu einem Zerwürfnis, das Val und Cabu Anlass gibt, die Zeitschrift zu verlassen und mit einem großen Teil der beteiligten Zeichner, darunter die jungen Debütanten Luz und Charb, eine eigene Zeitung zu gründen. Bei einer Besprechung, bei der nach einem Titel für das neu zu gründende Blatt gesucht wird, schlägt Georges Wolinski vor: „Warum nicht *Charlie Hebdo*? Die Rechte für den Titel sind frei!" Philippe Val, dem die zahllosen Kritiker aus dem Dunstkreis des Professeur Choron heute vorwerfen, sich bereits damals wie ein autoritärer Diktator aufgeführt und sich inmitten eines idyllisch-chaotisch-antiautoritären Anarchistenmilieus eine Machtposition und Führerrolle angemaßt zu haben, sucht daraufhin alle alten Mitstreiter von *Charlie Hebdo* auf, um ihnen die Mitarbeit an der Neugründung vorzuschlagen. Nahezu alle Autoren und Zeichner des alten *Charlie Hebdo* wollen auch bei der Neugründung dabei sein und werden mit ins Boot geholt: Gébé, Siné, Willem,

Delfeil de Ton – sie alle arbeiten zusammen mit Val, Cabu und Wolinski und mit den ‚Kindern' Charb, Luz und Riss am auferstandenen Charlie mit. Val soll auch bei Georges Bernier alias Choron vorgesprochen haben – doch der sagt ihm sofort auf den Kopf zu, dass er niemals mit ihm zusammenarbeiten werde. Cavanna hingegen ist mit von der Partie, und das muss zu einem endgültigen Zerwürfnis zwischen den beiden Gründern geführt haben, das den schon seit Jahrzehnten bestehenden Riss zwischen ihren beiden Zeitschriften – Cavannas *Charlie Hebdo* und Chorons *Hara-Kiri* –, der auch einen innerhalb der antiautoritären Tradition ungelösten Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Haltungen zur Politik symbolisiert, offenkundig macht. Über die näheren Umstände, wie Choron und Cavanna über diesen Konflikt denken, ist wenig bekannt; der anti-politische Choron äußert sich dazu ebenso wenig öffentlich wie Cavanna, der Zeit seines Lebens ambivalent gegenüber Choron zu sein scheint. Bekannt ist, dass Choron nach der Neugründung einen Prozess gegen die Redaktion angestrengt hat, um ihnen die Benutzung des Titels zu verbieten: Die juristische Frage der Urheberschaft des Titels *Charlie Hebdo* ist also doch noch keineswegs geklärt zwischen den beiden Gründervätern. Die Gruppe um Philippe Val, zu der auch Cabu und Wolinski gehörten, entscheidet den Streit zu ihren Gunsten, indem auf Anraten ihres Anwalts Richard Malka sämtliche Redaktionsmitglieder des alten *Charlie Hebdo*, die bei der Neugründung dabei waren, vor Gericht erklären, dass Cavanna der Urheber des Zeitungsnamens gewesen sei. Es steht außer Frage, dass dank dieses juristischen Tricks die gute Seite gesiegt hat. Dennoch wird dadurch symbolisch auch etwas abgespalten aus der Charlie-Tradition, etwas, das die gesamte Neue Linke bis heute nicht verarbeitet hat: Ihre Herkunft aus einer anti-ödipalen Leugnung des Vaters. Der Professeur Choron verkörpert diese Anti-Ödipalität und ist damit zugleich paradoxerweise selber ein Vater – der böse Vater. Den guten Vater Cavanna nimmt die neue Redaktion als Maskottchen zu sich, der böse Vater Choron bleibt zurück.

Die politische Ausrichtung des neuen Charlie ist tatsächlich zunächst ganz nah an der des alten orientiert: Es hat sich ja während der 1980er Jahre in der französischen Linken, ähnlich wie in Deutschland, nicht wirklich viel getan. Gegen Ende der 1990er Jahre sorgt Vals Politik als Chefredakteur, der in jeder Ausgabe das Editorial verfasst, zum ersten Mal für Ärger: In Annäherung an die Politik der französischen Grünen fordert er 1999 eine Nato-Intervention im Kosovo. Le Monde berichtet 2009 im Rückblick: „Das ist ein Schock für einen Teil der Redaktion, der zu Charlie gekommen ist aus Antimilitarismus und Antiamerikanismus."[8] Im Jahr darauf, so Le Monde weiter, kommt es anlässlich der Ereignisse der zweiten Intifada zu einem weiteren Schock für das linke Charlie-Milieu: „Während das Gros der Redaktion wie der Leser propalästinensisch ist, unterstützt Val Lionel Jospin, der die Aktionen der Hizbollah als ‚terroristisch' bezeichnet."[9] Philippe Val tritt nun nach und nach als ein prononcierter Kritiker des linken Antisemitismus hervor – eine Position, mit der er in der Zeitung ziemlich alleine steht. 2002 publiziert *Charlie Hebdo* eine Eloge des Philosophen Robert Misrahi auf Oriana Fallacis Buch *Die Wut und der Stolz*; es hagelt wütende Proteste, und Val sieht sich gezwungen, in der folgenden Nummer eine Distanzierung von Misrahi zu veröffentlichen. Nach dem Elften September 2001 holt Val die linken Publizistinnen Caroline Fourest und Fiametta Venner ins Blatt, die den Laizismus verteidigen und, was eine Neuheit im Charlie-Milieu ist, Propagandisten des europa-kompatiblen Islamismus wie etwa Tariq Ramadan kritisieren. In dieser Zeit – die unter anderem den Höhepunkt der Popularität des französischen ‚Globalisierungskritikers' und Anti-McDonalds-Aktivisten José Bové erlebt – bestehen in Charlie die populären linken Tendenzen neben den Stellungnahmen des der Linken selbst gegenüber immer kritischer werdenden Philippe Val unbekümmert weiter: Der bei den Anschlägen vom Januar ermordete Bernard Maris, ein antikapitalistischer Ökonom, verfasst Woche für Woche Artikel, die zum Beispiel begeistert die *Décroissance*-Bewegung (im deutschsprachigen Raum am ehesten unter dem Stichwort ‚Wachstumskritik' bekannt) feiern, und auch über die internationalen Versammlungen der Globalisierungskritiker (auf denen sich doch auch eben jene Islamisten tummeln, vor denen Fourest und Venner unablässig warnen) wird hoffnungsvoll und empathisch berichtet. Das *Charlie Hebdo* der frühen 2000er Jahre zeichnet sich damit durch eine Mischung aus, wie sie auf ganz ähnliche Art zur selben Zeit in Deutschland die Wochenzeitung *Jungle World* repräsentiert, allerdings mit einer Auflage von 140 000 pro Woche. In dieser Zeit verlassen viele enttäuschte Linke aus Protest gegen Vals Linie die Zeitung. Zugleich

8 Raphaëlle Bacqué: Philippe Val: fini de rire. Le Monde, 17. 06. 2009/01. 11. 2010, www.lemonde.fr.
9 Ebd.

lädt dieser viele Autoren und Zeichner zur Mitarbeit ein, die ohne ihn dort keinen Platz gehabt hätten: Zeichner wie Joann Sfar oder Riad Sattouf oder auch Zeichnerinnen wie Catherine Meurisse – Frauen waren in der Redaktion des alten Charlie ganz ausgeschlossen gewesen.

Im Februar 2006 druckt *Charlie Hebdo* als Reaktion auf die angedrehte islamische Terrorwelle die 12 Mohammedkarikaturen von Jyllands Posten nach, nachdem wenige Tage zuvor in Frankreich zuerst *France Soir* (zur Gänze) und Libération (zum Teil) die Cartoons veröffentlicht haben. *Charlie Hebdo* geht jedoch weit über einen bloßen Nachdruck hinaus und macht die Verspottung des Islam zur eigenen Sache, indem die Zeichner der Redaktion sich zu eigenen Mohammedkarikaturen inspirieren lassen. Das Charakteristische an Charlies eigenen Mohammedkarikaturen ist, dass die Zeichner versuchen, die Figur Mohammed positiv zu besetzen: Wolinski zeichnet einen Mohammed, der stolz die dänischen Karikaturen herzeigt und ausruft: „Das ist das erste Mal, dass die Dänen mich zum Lachen bringen!" Cabu zeichnet die Titelseite mit einem Mohammed, der zähneknirschend kundtut: „Das ist schlimm, von solchen Blödsäcken geliebt zu werden!". Die Auflage springt sofort von 140 000 auf 160 000, und die Ausgabe wird sogar zweimal nachgedruckt, sodass insgesamt 400 000 Exemplare der Nummer verkauft werden. Im selben Jahr wird daraufhin Charlie vom Dachverband französischer Muslime *Conseil français du culte musulman* wegen Beleidigung verklagt, im Februar 2007 kommt es zum Prozess, den Charlie gewinnt. Der Prozessausgang wird in weiten Teilen Frankreichs, auch in der Linken, als ein großer Sieg empfunden. Schon im März 2006 hat das Kultusministerium eine Ehrung der Charlie-Zeichner veranstaltet. Viele sind stolz auf Charlie, auch viele derjenigen Linken, die zuvor Philippe Val verachtet haben. Und im Mai 2008 dann präsentieren Val, Cabu, Wolinski, Cavanna, Charb und Tignous in Cannes stolz einen Dokumentarfilm von Daniel Leconte über den Prozess gegen *Charlie Hebdo*.

Im Juli desselben Jahres ereignet sich jedoch noch ein weiterer Wendepunkt, der für die Geschichte von Charlie ebenso bedeutsam ist wie die Veröffentlichung der Mohammedkarikaturen. Der Zeichner Siné (geb. 1928), einer der ‚Alten' des ersten *Charlie Hebdo*, verlässt die Zeitung, nachdem ihn Philippe Val vor die Alternative gestellt hat, sich für eine antisemitische Bemerkung in seiner wöchentlichen Kolumne entweder zu entschuldigen oder das Blatt zu verlassen. Die in Frage stehende Bemerkung hat sich auf den Sohn von Nicolas Sarkozy und dessen angekündigte Heirat mit der jungen Erbin einer großen Elektrogeschäftskette bezogen: Siné hat die jüdische Identität der zukünftigen Frau des Präsidentensohns hervorgehoben und das Gerücht, Jean Sarkozy habe aus Anlass der bevorstehenden Hochzeit erklärt, zum Judentum übertreten zu wollen, kolportiert mit der Bemerkung, dass dies seiner zukünftigen Karriere sicher förderlich sein werde. Sofort schlägt eine Welle der Empörung hoch in weiten Teilen der französischen Linken – doch nicht über den Antisemitismus Sinés echauffiert man sich, sondern über Philippe Vals Rauswurf des Antisemiten.

Doch die Affäre fördert in den Medien auch die Vergangenheit Sinés wieder ans Tageslicht, die offenbar Viele sich bemüht haben zu vergessen: Er hat seine Karriere in den 1960er Jahren als eine Art antinationaler und antikolonialer Populist begonnen, der vor allem links sein will und dem sowohl *Hara-Kiri* als auch *Charlie Hebdo* eigentlich zu unpolitisch und zu hedonistisch sind. Sein eiserner Wille zur linken Identität hindert ihn keineswegs an Freundschaften wie der zu Jacques Vergès, der später als Anwalt von Klaus Barbie berühmt werden wird und den damals mit Siné das antikoloniale Engagement verbindet.[10] Siné gibt sich gerne antimilitaristisch und antiklerikal, aber seine große Leidenschaft ist sein Hass auf die Juden und auf Israel. 1982, als während des ersten Libanonkriegs am 9. August bei einem Attentat auf das jüdische Restaurant Jo Goldenberg im Pariser Marais 6 Personen getötet und 22 weitere verletzt worden sind, gibt Siné wenige Tage später, von den Anschlägen offenbar in Mordslaune versetzt, in der Sendung eines sogenannten ‚freien Radios' zu Protokoll: „Seit Israel bombardiert, bin ich Antisemit. Ich bin Antisemit und ich habe keine Angst mehr es zuzugeben. Von nun an werde ich Hakenkreuze auf alle Wände malen. Rue des Rosiers, gegen Rosenberg-Goldenberg – ich bin dafür. Wir haben die Nase voll davon. Ich will, dass jeder Jude in Angst lebt, außer wenn er pro-palästinensisch ist. Sie sollen sterben! Sie kotzen mich an. Schon seit zweitausend Jahren kotzen sie uns an, diese Arschlöcher. Sie müssen euthanasiert werden. Diese Juden mit ihrer beknackten Pseudo-Folklore, mit ih-

10 Bei ihm habe ich, anders als bei den anderen, alten und neuen Zeichnern *Charlies*, das Gefühl, dass er immer nur in zweiter Linie eigentlich Zeichner ist, und in erster Linie ein Politprediger, oder vielleicht besser noch: ein linksreaktionärer Schreihals.

rem Scheiß-Chagall. Es gibt nur eine Rasse auf der Welt. Du weißt ja, die pflanzen sich von ganz alleine fort, die Juden."[11] Und so weiter.

Obwohl das alle wissen, tun sie so, als sei es nun wirklich völlig absurd, ausgerechnet einem Siné Antisemitismus zu ‚unterstellen'. Siné wird romantisch verklärt: als jovialer und liebenswerter „alter Anarchist", der von dem autoritären Chefredakteur Val gemaßregelt wird und nun der neuen „rechten" Ausrichtung der Zeitung geopfert werden soll.

Diese ewige Erpressung mit dem Antisemitismusvorwurf! Die Leugnung von Sinés Antisemitismus, die die französische Linke vom antiautoritären Rand bis zum gehobenen bürgerlich-sozialdemokratischen Milieu des Nouvel Observateur – in dem der alte Charlie-Genosse und Siné-Verteidiger Delfeil de Ton seit Mitte der 1970er Jahre als Kolumnist Karriere gemacht hat – vereinigt, ist ohrenbetäubend. Für diese Linken hat Philippe Val mit dem Rauswurf Sinés eine unverzeihliche Sünde begangen, viel schlimmer als die Mohammedkarikaturen, für die man ihm die Anerkennung nicht ganz versagen kann. Interessanter aber als diese in ihrer bösartigen Blindheit einfach erschlagende Reaktion der französischen Mehrheit ist das Schweigen der Redaktion von *Charlie Hebdo* selber zu der Affäre. Philippe Val steht in ihr mit seiner expliziten Zurückweisung von Sinés Antisemitismus allein. Cabu und Wolinski stehen vermutlich stillschweigend auf seiner Seite, doch sie äußern sich jedenfalls nicht öffentlich. Die junge Generation bei Charlie scheint dem Thema des Antisemitismus ganz fremd gegenüberzustehen. Der *Nouvel Observateur* schreibt damals, Charb habe „klargestellt, dass es innerhalb der Redaktion nie darum gegangen ist, über den angeblichen Antisemitismus von Siné zu debattieren, sondern immer nur darum, sich darüber klar zu werden, ob der inkriminierte ‚Satz' in den Augen gewisser Leute ‚zweideutig' erscheinen konnte"[12] – ein Missverständnis also auszuräumen gewesen sei. Charb: „Es ist offensichtlich, dass Siné kein Antisemit ist, aber sein Text kann falsch interpretiert werden."[13] Im Jahr nach der Siné-Affäre dann verlässt Philippe Val, inzwischen wohl einer der meistgehassten Männer in der französischen Linken, *Charlie Hebdo* und wird auf Vorschlag seines Freundes Jean-Luc Hees (den Sarkozy im selben Jahr zum Präsidenten von Radio France, der Dachorganisation der nationalen Rundfunksender, ernennt) für einige Jahre Direktor des Radiosenders France Inter. Seine guten Verbindungen zum politischen Establishment der Sarkozy-Jahre sind für die Antiautoritären der schlagende Beweis, dass Val die Linke verraten und lediglich als Trittbrett für seine Karriereambitionen benutzt hat. Es versteht sich von selbst, dass so jemand keinen Platz in der Linken haben kann, anders als der liebe Anarchistenonkel Siné mit seiner Leidenschaft für den Judenmord.

Nach Vals Weggang wird Charb Chefredakteur von *Charlie Hebdo*. Die Generation der Kinder führt die Zeitung weiter, begleitet von den beiden treuen alten Dinosauriern Cabu und Wolinski. Siné gründet nach seinem Rausschmiss ein eigenes Konkurrenzblatt, Siné Hebdo. Damit spaltet sich die Leserschaft von *Charlie Hebdo*, dessen Auflage auf 50 000 sinkt. Das Verhältnis der Charlie-Kinder zu ihrem Ziehvater Philippe Val bleibt ungeklärt: Um eine Art von *street credibility* innerhalb der jungen Linken aufrechtzuerhalten, verbietet sich offenbar jegliche positive Äußerung zu seinen Gunsten. Dennoch führen Charb und die anderen viele der von Val eingeführten – dem Geist des ersten Charlie fremden – Themen fort, allen voran die Islamismuskritik, aber auch den Feminismus, und machen sie zu ihren eigenen. Dabei sind diese Themen alles andere als populär innerhalb der antiautoritären linken Kultur, der sie sich doch zugehörig fühlen. Die Charlie-Kinder scheinen die linken Familienwidersprüche mit sich fortzuschleppen und, typisch für Familienwidersprüche: diese sind eben solche, über die nie wirklich geredet werden kann. Bei alledem hat man doch irgendwie den Eindruck, dass sie eine besondere Familie am Rand der Linken sind, die trotz aller Bemühungen nicht richtig dazu gehört, weil sich durch eine merkwürdige Verkettung von ungehörigen Verbindungen in ihr etwas aus der Art Geschlagenes durchgesetzt hat, von dem der Rest des Clans nichts wissen will.

In seiner zweiten Inkarnation ist *Charlie Hebdo* sicherlich eine ernsthaftere und, wenn man will: seriösere Zeitung geworden, das nehmen die unzähligen Enttäuschten schon richtig wahr. Aber es sind eben auch viele der alten Zeichner und Autoren längere Zeit (bis sie weggingen oder starben) mit dabei geblieben: bis zuletzt Cabu und Wolinski – vielleicht haben zumindest diese beiden doch ein echtes Interesse ge-

11 Affaire Siné. fr.wikipedia.org.

12 Affaire Siné: Les points de vue de Charb et Cavanna, historiques de Charlie Hebdo. Nouvel Observateur, 30.07.2008. tempsreel.nouvelobs.com.

13 Anna Borrel: Charlie Hebdo: fini de rire!. 11.07.2008. www.marianne.net.

habt, aus ihrer wilden Jugend im Alter noch einmal etwas Neues zu entwickeln, etwas, das nicht in die Regression führt, in die so viele ihrer alten Genossen sich voller Ressentiment verrannt haben.

Die Rettung des Vaters als gutes Objekt

Die Namensgebung von *Charlie Hebdo* im Jahr 1970 kann als ein Zusammenfließen zweier Quellen betrachtet werden: Einerseits der Charlie Brown der Peanuts, die in dem Comicmagazin Charlie Mensuel erscheinen, und andererseits der tote Charles de Gaulle, dessen lebende Repräsentanten soeben die Vorgängerzeitung verboten haben. Mit dem neuen Namen macht man den großen Charles klein – und zugleich den kleinen Charlie aus den Peanuts so groß, dass er der symbolische Provokateur der Erwachsenenwelt werden kann – was bemerkenswert ist angesichts des Umstands, dass es im Peanuts-Strip überhaupt keine Erwachsenen gibt: In der Welt der Peanuts sind alle Erwachsenen auf die seltsamste Art und Weise ausgeblendet, wie verbannt aus dem Bild, und die Kinder verhalten sich wie kleine Als-ob-Erwachsene. Die Figuren scheinen oft unentschlossen zu sein, ob sie die realen Erwachsenen, auf deren Vorhandensein manchmal dennoch im Dialog indirekt verwiesen wird, anerkennen oder einfach ignorieren sollen.

Der spontane Slogan *Je suis Charlie* bedeutete vielleicht, so betrachtet, nach den Morden im Januar, die nachträgliche Identifikation mit diesem Vaterobjekt. Diese Identifikation wurde kollektiv aus dem Bewusstsein heraus vollzogen, dass hier tatsächlich auf gesellschaftlich-kollektiver Ebene etwas symbolisiert war, auch ohne dass es den Machern von *Charlie Hebdo* oder den nach dem siebten Januar auf den öffentlichen Plätzen Frankreichs zusammenströmenden Menschen bewusst gewesen wäre. Der Charlie-Zeichner Luz hat sich in einem Interview nach dem Attentat gegen diese Symbolisierung gewandt, indem er den Geist der linken antiautoritären Kritik, dem er *Charlie Hebdo* verpflichtet sieht, als einen prinzipiell gegen alle Symbole gewandten deutete. Das entspricht einem postmodernen Dogma: der Feindschaft gegen die Symbolisierung, gegen die symbolische Beziehung der inneren Objekte zur Außenwelt. Der Geist dieses Dogmas erkennt die symbolische Beziehung ganz richtig als in Verbindung mit dem Vaterobjekt stehend, also derjenigen Instanz im Inneren des Subjekts, die man mit allen Mitteln loszuwerden versucht. Das Vaterobjekt im Innern des Subjekts entsteht in dem Moment, wo das Subjekt seine Beziehung zum Vater erkennt und dadurch den Vater als Objekt in sich aufnimmt. Dies erst lässt im Subjekt die Fähigkeit zur Symbolisierung entstehen, zur Herstellung von symbolischen Beziehungen zwischen den inneren Objekten und Objekten der Außenwelt: also auch anderen Objekten als dem Vater selber. Der Geist der Feindschaft gegen die symbolische Beziehung jedoch – wie es charakteristisch ist für eine psychotische Wahrnehmung, die alles, was miteinander in Beziehung steht, in eins setzen muss – kann ein jegliches Symbol nur als Repräsentanten der Vaterautorität wahrnehmen. Mittels der Ironie will dieser Geist deshalb die Symbole zerstören – doch damit zerstört er auch die inneren Objekte, denn die können ohne die symbolische Beziehung zur Außenwelt nicht leben. Der Slogan *Je suis Charlie* kann in seiner ungebrochenen Identifikationsbewegung daher vom postmodernen Geist nur als eine Provokation, als eine Absage an seine unermüdlich in distinguierten Diskursen aufgebaute Leugnung der Objekte verstanden werden.

Von *Hara-Kiri* zu *Charlie Hebdo*: Symbolisch ist das der Schritt von der wütenden Enthemmung der Aggression gegen den Vater – von der der Titel ‚*Hara-Kiri*' ausspricht, dass man im Grunde weiß, dass die Aggression, die man gegen den tyrannischen Vater richten wollte, der einen unterdrückt, auch immer gegen einen selbst gerichtet ist,[14] – hin zu einer Anerkennung der liebenden und schützenden Gefühle für den Vater: ‚Charlie' – das ist zunächst Charles de Gaulle, der gehasste Vater, dessen Tod man gefeiert hat. Und indem man sich von *Hara-Kiri* symbolisch verabschiedet, trennt man sich zugleich auch von der gegen sich selbst gerichteten Aggression. Der große Charles verwandelt sich daraufhin in den kleinen Charlie: Das zeigt an, dass es eine innere Objektrepräsentanz dieses großen Vaters gibt, die nicht bloß gehasst wird, sondern für die man auch zärtliche Gefühle hegt. Die Benennung in *Charlie Hebdo* repräsentiert damit symbolisch – und sicherlich ohne dass es irgendeinem der Akteure bewusst gewesen wäre – einen Akt der Wiedergutmachung an diesem Vater, Wiedergutmachung der Aggression und des Tötungswunsches, mit dem man dieses innere Objekt verfolgt hatte. *Charlie Hebdo* repräsentierte symbolisch bis zuletzt dieses gute innere Objekt, und dass Charlie,

14 Enthemmung der Aggression bedeutet Ausschaltung jeder Vermittlung, bedeutet, dass man die Aggression auch nicht mehr lenken, sondern ihr als Absolutem huldigen will – also sich in letzter Konsequenz einem Unnennbaren und daher Unvermittelbarem unterwerfen will.

dieses gute Objekt, getötet werden sollte, haben sicherlich viele Franzosen auf den Straßen gespürt. Die Trauer galt diesem guten Objekt.

Bürgerliches Antibürgertum – Verleugnung des Vaters

Das erste *Charlie Hebdo* hatte das, was ohnehin fiel, gestoßen: Die alten Säcke, *les vieux cons*. Die Erfolgsgeschichte von *Hara-Kiri* und *Charlie Hebdo* stand, wie bei so vielen erfolgreichen Rebellen, im Einklang mit der Tendenz ihrer Zeit. Erfolgreich sein konnten die Rebellen von *Charlie Hebdo* aber vor allem deshalb, weil sie individuell fühlten und dachten und darum ihrer Zeit ein wenig voraus sein konnten. Deshalb konnten sie zugleich originell sein; wie auch später, im Rückblick auf die Zeit der Entfaltung ihres Erfolges, als prototypische Vertreter des Zeitgeistes erscheinen. Es ging darum, einen Narzissmus zu kultivieren, der darauf beruht, dass mir keiner was kann: Ich kann noch so skandalöse Witze machen, keiner kann mir was. Weil ich finanziell unabhängig bin mit meiner eigenen Zeitung. Der Charlie-Hebdo-Geist hat sich vielleicht immer ein wenig darüber hinweggelogen, dass er damit im Zeitgeist lag: Der brauchte so etwas, so etwas Freches. Mit der Neuen Linken entstand zeitgleich eine Gegenkultur der Coolness, die sich nicht mit irgendeinem Engagement für eine Sache vertrug.

Das ist im Grunde ein innerer Widerspruch dieser Neuen Linken: einerseits der K-Gruppen-Geist, der humorloser nicht sein könnte und kein Leben jenseits des Kampfes für die Sache erlaubt – und auf der anderen Seite die neulinke Coolness und Ironie, die dann das Markenzeichen der Postmoderne geworden sind. Beide Aspekte kann man an einer Institution der Neuen Linken wie der Berliner Tageszeitung *taz* ablesen: Die Ironie ist unverzichtbarer Bestandteil neulinker Kultur geworden. Aber das ist ein Widerspruch zum politischen Engagement und das wird auch von den Feinden der ‚Rotweinlinken' heute zunehmend kritisiert, die wieder für den Klassenkampf werben; wie etwa Jean-Claude Michéa, der kürzlich in *konkret* positiv rezensiert wurde, auf den sich in Frankreich aber auch manch ein Rechter zunehmend positiv bezieht. Auch diese Rechten kritisieren ja die Ironiekultur: weil sie eine Superiorität aufrechterhalten wollen, eine Herrschaft – und der postmoderne Ironiegeist zielt auf die Zerstörung dieser traditionell westlichen Herrschaft. Aber je mehr er diese Herrschaft zerstört, umso mehr zerstört er auch die Resistenzkraft des Westens gegen den totalen Terror.

Die Frage ist: Was war das an diesem antiautoritären Protestgeist des *Charlie Hebdo* der 1970er Jahre zu Rettende, das richtiger- und konsequenterweise im neuen *Charlie Hebdo* in den 1990er Jahren weitergeführt wurde? Der gesamte Konflikt dreht sich doch darum, dass die Antibürger nichts von ihrer eigenen Bürgerlichkeit und nichts von ihrer Abhängigkeit von der bürgerlichen Ordnung wissen wollten, und darum auch nicht akzeptieren konnten, dass es an dieser bürgerlichen Welt vielleicht doch etwas zu verteidigen gilt. Das neue *Charlie Hebdo* der 1990er hatte sich verbürgerlicht und damit den antibürgerlichen Bürgern nolens volens verdeutlicht, dass der linke Kampf um Freiheit und Gleichheit ein nicht vollständig zu tilgendes bürgerliches Element enthält (und dieses ‚bürgerliche Element': was bedeutet es anderes als die Anerkennung einer symbolischen Beziehung zum Vater?), ja, dass dieser Kampf ohne dieses bürgerliche Element zum Scheitern verurteilt ist. Die antibürgerlichen Bürger von *Charlie Hebdo* hatten immer gegen diesen symbolischen Vater gekämpft – aber ihn zugleich doch auch, ebenso symbolisch, anerkannt: diesen Vater, der ein Gesetz geben kann, über dessen Einzelheiten die Söhne und Töchter mit dem Vater in einem demokratischen Rechtsstaat streiten können, aber das sie bei Strafe des eigenen Untergangs nicht einfach abschaffen können. Die antibürgerlichen Söhne wie Siné (dessen Antisemitismus im kommunitären Geist des alten *Charlie Hebdo* merkwürdig unsichtbar war, auch wenn die anderen Redaktionsmitglieder vielleicht keine Antisemiten waren) aber ziehen diesen Untergang vor, den nehmen sie sogar in Kauf, um bloß nicht eine irgendwie geartete Beziehung zum väterlichen Gesetz anerkennen zu müssen.

Es geht in letzter Instanz darum, ob anerkannt oder geleugnet wird, dass das Bürgerliche ein über es selbst hinausschießendes Moment besitzt. Die Antibürger müssen das leugnen. Und sind in dieser Leugnung doch umso bürgerlicher. Es geht dabei darum, dass die Anerkennung der Beziehung zum Vater etwas über eine bloße und blinde Unterwerfung unter ihn hinaus bedeuten kann, etwas, das mit Freiheit zu tun hat. Denn Freiheit gibt es nur mit der und durch die Erinnerung an das, was war, und in der Anerkennung der Filiation, der Herkunftsbeziehung. Die Frage lautet: Kann der Vater mit seinem Gesetz, kann die bürgerliche Ordnung etwas beschützen, das über sie hinausweist; ja, könnte die Anerkennung der eige-

nen Abhängigkeit von diesem Schutz die Bedingung der Möglichkeit dieses Anderen sein? Die inbrünstige Kultivierung des Ressentiments gegen die, die an den Tischen der Macht speisen, zementiert bloß den narzisstischen Wahn, rein und unbefleckt zu sein von einer Beziehung zum Vater. Philippe Val wurde in der Redaktion des neuen *Charlie Hebdo* selbst zu so einer Art von Vater, dem man dann typischerweise in ewiger Ranküne seinen Autoritarismus vorhält, aber auch seine Freundschaft zu Madame Sarkozy.

Hier muss ich nun schließen; es bleibt, wie in der Tradition der Comicstrips, nichts anderes übrig, als diesen Text zu einer ersten Lieferung zu erklären: Fortsetzung folgt.

Gerhard Scheit

Je suis Charlie oder *Wir sind das Volk*

Michel Houellebecqs *Unterwerfung* und die Großkundgebungen von Leviathan und Behemoth

Auf den ersten Blick schien es, als ob durch die Anschläge auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* und einen jüdischen Supermarkt in Paris ein Bruch in der europäischen Ideologie entstanden wäre. Wurden die Attentate von Madrid und London in der Öffentlichkeit damit beantwortet, dass man umso entschiedener gegen die USA Front machte und konnte die Bedrohung der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* im sogenannten Karikaturenstreit die Ideologen nur dazu motivieren, desto eifriger die Meinungs- und Pressefreiheit preiszugeben, entstand nun, wenigstens in Frankreich, ein anderer Eindruck: Die „Einheit", zu der François Hollande aufrief und die sich in der Parole *Je suis Charlie* und in einem „Trauermarsch" von Millionen manifestierte, ließ auf eine neue Selbstbesinnung im Kampf gegen den *Jihad* hoffen. Der Umstand allerdings, dass gerade davon nach dem Attentat von Toulouse vom März 2012 sich noch nichts gezeigt hatte, dass also die Ermordung von Juden erst im Zusammenhang mit dem Anschlag auf ein nationales Symbol der Pressefreiheit zum *rassemblement républicain* führte, bildete für diese Einheit von vornherein einen düsteren Hintergrund.

Der ideologische Zusammenhalt war nach dem Irak-Krieg gegen Saddam Hussein wesentlich durch antiamerikanisches Ressentiment gebildet worden. Seit jedoch die USA unter Obama dem schleichenden oder offenen europäischen Appeasement gegenüber jihadistischen Kräften – und wenn man an die Iran-Politik denkt, der Kollaboration mit ihnen – nichts mehr entgegensetzen, verliert dieser Kitt offenkundig an Bedeutung, auch wenn noch so viele Nahostexperten sich mühen, jeden neuen Anschlag als eine weitere Reaktion auf *war on terror* und Irak-Krieg der Bush-Administration abzuleiten und diesen Schluss dem Fernsehvolk einzubläuen. Das Attentat auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* hatte selbst freilich auch einen anderen Charakter als die Massaker von Madrid und London: es erfolgte gezielt, sollte einen Nerv der französischen Öffentlichkeit treffen und von hoher symbolischer Bedeutung sein. Darin erinnert es an 9/11 – und traf nicht zufällig Frankreich. Exponierter als andere europäische Staaten ist das Land nicht nur dadurch, dass hier zum einen die Zahl muslimischer Bewohner am höchsten ist und es zum anderen die größte jüdische Gemeinde besitzt. Der französische Staat hat sich entschiedener als andere an militärischen Einsätzen gegen Jihadisten beteiligt, während er im Inneren lange schon unter dem Banner des Laizismus die Säkularisierung am weitesten vorangetrieben hat, eben auch gegen den Widerstand des Islam: die Atheisten, die blasphemische Witze über die Religionen machen, haben hier von Blasphemie-Paragrafen im Strafgesetzbuch nichts zu fürchten. So werden die ermordeten Journalisten aus gutem und zugleich schlechtem Grund wie Kämpfer der Résistance geehrt: Anders auch als die Opfer im World Trade Center hatten sie tatsächlich seit Jahren der Gefahr ins Auge gesehen, vor der Wahl stehend, ihre Arbeit angesichts der Gefahr fortzusetzen oder nicht. Die Juden aber, die in Toulouse oder im koscheren Supermarkt in Paris ermordet wurden, hatten auch diese Wahl nicht, sie mussten, weil sie Juden waren, egal was sie taten, der Gefahr ins Auge blicken. Und gerade in dieser Hinsicht schien es, dass man nun, angesichts der Koinzidenz der beiden Attentate im Januar 2015, über den Horizont der Résistance-Ideologie, zu der es eben gehört, die Situation der Juden zu verdrängen, auch hinausging: Wenn nach den Anschlägen die verschärften Sicherheitsmaßnahmen in besonderem Maß jüdische Institutionen einschlossen; wenn man den berüchtigten Komiker Dieudonné in Polizeigewahrsam nahm, weil er die Attentate benützt hatte, seine anti-

semitische Hetze per Facebook fortzusetzen („Je suis Charlie Coulibaly"), dann glaubte man darin eine neue Justierung innerhalb der staatlichen Behörden zu erkennen. Auch der Präsident und der Ministerpräsident hoben zunächst in ihren Ansprachen den antisemitischen Charakter der Anschläge hervor – wenngleich eine Relativierung hier nicht lange auf sich warten ließ: In derselben Rede vor der Nationalversammlung erklärte Valls eilends, einer seiner engsten Freunde sei gläubiger Moslem und habe ihm mit Tränen in den Augen gesagt, dass er sich schäme für die Morde, die im Namen des Islam begangen wurden, und der Ministerpräsident beteuerte: er wolle weder, dass Muslime sich schämen noch dass Juden Angst haben müssen. Solche Parallelisierung ist symptomatisch für das Bedürfnis, die alte Politik besinnungslos fortzusetzen, wie Tjark Kunstreich deutlich gemacht hat – „als bestünde nicht ein fundamentaler Unterschied zwischen der Angst französischer Juden um das eigene Leben und der Scham einiger Muslime, die nur allzu sehr an die deutsche erinnert und die zu empfinden ja nicht nur einen Makel darstellt".[1]

In Deutschland hingegen gab es nach den Anschlägen von Paris überhaupt nur *business as usual*: Die Medienberichterstattung vermied so gut es eben ging, das antisemitische Wesen des Anschlags auf den koscheren Supermarkt hervorzuheben; die Terroristen seien gar keine Muslime gewesen, sagte SPD-Fraktionschef Thomas Oppermann; der Anschlag sei überhaupt, so Bundesjustizminister Heiko Maas, ein Anschlag auf den Islam gewesen; und Bundeskanzler-Stellvertreter Sigmar Gabriel forderte sogleich eine Großdemonstration gegen „Muslimfeindlichkeit und Intoleranz". Als dann die islamischen Verbände unter dem Motto „Zusammen stehen! Gesicht zeigen!" zur Gedenkkundgebung nach Berlin aufriefen, an der Bundespräsident und Bundeskanzlerin sowie Vertreter der etablierten Parteien und der christlichen Kirchen teilnahmen, fand sich jene Einheit, zu der Hollande in Frankreich aufgerufen hatte, förmlich parodiert: Nicht nur verschwieg der Aufruf, dass der Terror neben *Charlie Hebdo* auch den Juden galt, an der Kundgebung selbst konnten auch Vertreter einer Organisation der Muslimbrüder teilnehmen: „Wir alle sind Deutschland!" (Gauck) Allein der Vertreter des Zentralrats der Juden in Deutschland Abraham Lehrer brach mit der falschen Geschlossenheit der Versammlung und gedachte ausdrücklich derer, die ermordet wurden, weil sie Juden waren. Er wies ebenso auf den Antisemitismus unter Muslimen hin, sprach von den vorangegangenen Attentaten in Toulouse und Brüssel und von den Hassparolen bei den Anti-Israel-Demonstrationen im Sommer 2014.

Noch weiter ging solche Geschlossenheit naturgemäß in Wien, wie Doron Rabinovici zu berichten wusste: „Das gute Motto der Kundgebung lautete ‚Gemeinsam gegen den Terror'. Vorgebracht wurden durch wunderbare Schauspieler und Schauspielerinnen literarische Texte von großartigen Autoren, die indes nicht von den Attentaten, nicht vom Islamismus oder von der Meinungsfreiheit handelten. Ich hörte der Erklärung der Bundesregierung zu. Die Worte, die darin nicht vorkamen: Islamismus, Jihadismus, Antisemitismus, Jesiden, Kurden, Massenvergewaltigungen, Vertreibungen. Nicht einmal die Worte: Charlie Hebdo, Karikaturen, Mohamed. … Ein Teil der Rede spricht von den Opfern: von Journalistinnen und Journalisten, von Polizistinnen und Polizisten, und von ‚Bürgerinnen und Bürger unterschiedlichster Konfessionen, die offenbar nur zum falschen Zeitpunkt an den Orten des Terrors waren'. Diese dritte Kategorie meint: Juden, Kunden eines koscheren Supermarktes. Sie zu benennen, war wohl zu viel für die Regierung dieses Landes. … Das Motto der Erklärung der Bundesregierung war offenkundig nicht, ‚Je suis Charlie', sondern, wie auf Facebook auch schon Davies Guttmann feststellte: ‚Je suis Herr Karl'."[2]

Dresdner Fasching

„Jeder drohende gesellschaftliche Zwist soll im Keim erstickt werden – auch wenn es die Lebensversicherung einer wirklich freien Gesellschaft wäre, ihn politisch auszutragen. Nicht die freie, sondern eine befriedete Gesellschaft ist das Ziel dieser Herren."[3] So hat der Blogger Arthur Buckow nach den Anschlägen von Paris die deutsche Öffentlichkeit charakterisiert. Diese Herren jedoch können *per se* gar kein anderes Ziel haben, soweit sie Staatsmänner sind und sein wollen. Der Leviathan ist nun einmal nichts ande-

1 Tjark Kunstreich: Das antisemitische Helfersyndrom. Die Juden und Europa 70 Jahre nach der Befreiung des KZ Auschwitz. http://jungle-world.com/artikel/2015/04/51286.html

2 https://www.facebook.com/pages/Doron-Rabinovici/102114042347. „Herr Karl" ist eine von Helmut Qualtinger und Carl Merz geschaffene satirische Figur, die gewissermaßen die österreichische Vergangenheitsbewältigung verkörpert und das ungebrochene Fortleben des Antisemitismus in der ostentativen Selbstgerechtigkeit eines ehemaligen Nationalsozialisten vorführt.

3 https://arthurbuckow.wordpress.com/

res als die Befriedung der Gesellschaft innerhalb der Staatsgrenzen. Der Unterschied ist nur, dass sie in den Debatten der französischen Öffentlichkeit gewöhnlich konfliktvoller erfolgen und dabei immer wieder auch einen Akzent gegen das Appeasement setzen kann, weil der Souverän in diesem Land traditionellerweise eine besondere Integrationskraft besitzt, während in Deutschland und gar in Österreich jeder Anschein von Konflikt bereits die Bürgerkriegssituation heraufbeschwört, den Verlust der Einheit und den Zerfall in Rackets. Das Problem der europäischen Einigung ist jedoch, dass sie nur nach Maßgabe dieses deutschen Wegs voranzukommen vermag, hat sie doch den Abbau von Souveränität auf ihre Fahnen geschrieben. In der Zuwanderungspolitik kehrt allerdings der verdrängte Souverän ebenso wieder wie in der Konfrontation mit dem jihadistischen Terror.

In Dresden hatte man einige Monate hindurch diese Rückkehr allwöchentlich als Fastnachtumzug gefeiert. Wenn die Patrioten Europas gegen die Islamisierung des Abendlandes (Pegida), die hier aufmarschierten, offiziell „ein Ende der unkontrollierten Zuwanderung" und die Ausweisung von „Islamisten und religiösen Fanatikern", sowie mehr Mittel für die Polizei, mehr Volksentscheide fürs Volk und das Ende der „kriegstreibenden Politik gegenüber Russland" forderten, war nur allzu deutlich, dass der Mummenschanz nicht wie die Karikaturen von *Charlie Hebdo* auf einen laizistischen Staat hinauswill, sondern im Gegenteil den Neid auf den Islam im Gewand des Abendlands organisiert: den Neid darauf, dass die eigene Volksgemeinschaft nicht mehr den Zusammenhalt bieten kann, den diese Glaubensgemeinschaft noch oder wieder verbürgt, das heißt: die ersehnte vollständige Preisgabe des eigenen Ichs an ein repressives Kollektiv. Mit solchem „Gemeinschaftsneid"[4] kehrt das postnazistische Bewusstsein zur Großraumtheorie zurück, nun aber offenkundig daran gehindert, in Aspiration auf Weltherrschaft umzuschlagen wie in der nationalsozialistischen Ideologie und Praxis. Darum sind sie ungleich harmloser als der beneidete *Jihad*. Anders aber als der „Aufstand der Anständigen", der sich ebenso allwöchentlich gegen sie richtet, lassen freilich diese Patrioten des Abendlands, wenn sie sich in Deutschland regelmäßig oder unregelmäßig zu Kundgebungen wie Montagsdemonstrationen, Pegida-, Legida- etc. oder Hooligan-Aufmärschen versammeln, den Stolz auf das einmal im Vernichtungskrieg Geleistete durchaus zu; bekennen sich offen zu den Resultaten nationalsozialistischer Herrschaft und eben dadurch bedeutet der *Jihad* für sie notwendig eine einzige große narzisstische Kränkung, die keine andere der von ihnen verachteten und bedrohten Gruppen, seien es Schwarze oder Asiaten, bereit hält. Sie verteidigen also das ‚schaffende Kapital' nicht nur vor dem Ansturm derer, die zu Menschen zweiter Klasse, zu vertierten Wesen erklärt werden, weil man sie als gleichgestellte Konkurrenten nur allzu sehr fürchtet. Sie verteidigen es zugleich vor der wachsenden Macht einer Religion, die als Gemeinschaft gleichermaßen beargwöhnt wie beneidet wird, weil sie ganz ohne eigenes ‚schaffendes Kapital' weltweit triumphieren kann. Ja, diese Religion erscheint als Substrat dessen, was man sonst als Rassist in Gestalt von Rassen verkörpert sehen will: Konkurrenz von Menschen mit Arbeitskraft vermeintlich geringerer Produktivität. Aber mit ihrem Fanatismus würden die Muslime nicht nur darüber hinwegtäuschen, dass sie zur produktiven Arbeit nicht fähig seien, sondern könnten weltweit die Unproduktiven aufwiegeln, wogegen die Grenzen von Schengenland nur unzureichend schützen.

Es ist also nachvollziehbar, wenn Arthur Buckow fordert, dass ein wahrer Aufstand sich nicht gegen diese Patrioten des Abendlands, sondern gegen dessen Grenzschutzmaßnahmen und Zuwanderungspolitik wenden sollte. Doch ein solcher Aufstand dagegen, dass tausende Flüchtlinge im Mittelmeer ertrinken, wäre etwas, das den Anstand von Aufständischen auf eine härtere Probe stellte: Er müsste für nichts Geringeres sorgen, als dass der Rechtsstaat sich erübrigte, weil dem kategorischen Imperativ von Marx, alle Verhältnisse umzustürzen, in denen der Mensch ein geknechtetes und erniedrigtes Wesen ist, endlich Folge geleistet würde und das Recht, wie Walter Benjamin einmal schrieb, also etwas sein könnte, „das nicht mehr praktiziert und nur noch studiert" werde; er müsste mit einem Wort eine wirklich freie Gesellschaft erst hervorbringen. Was hingegen im Rahmen staatlicher Strukturen verbessert werden kann, ist eben immer nur, die Quoten flexibler zu gestalten und in dem einen und dem anderen Fall doch noch etwas mehr Flüchtlinge aus den Kriegs- und Bürgerkriegsgebieten wie aus den miserabelsten Elendsvierteln der Erde ins Schengenland hereinzulassen. Die Grenzen dafür ergeben sich nach unten

4 Siehe hierzu Gerhard Scheit: Gemeinschaftsneid des Einzeltäters, Bußfertigkeit im Kollektiv. Primäre und sekundäre Form des postnazistischen Bewusstseins. In: Stephan Grigat (Hg.): Postnazismus revisited. Das Nachleben des Nationalsozialismus im 21. Jahrhundert. Freiburg 2012, S. 95 – 123.

hin aus dem von den Unternehmen zwingend benötigten Arbeitskräfte-Potential, nach oben hin aus der demokratischen oder undemokratischen Einigung, wie groß dessen Reservearme denn nun jeweils sein darf. Aber das Engagement für eine ‚fortschrittliche' Einwanderungspolitik, das geboten ist, wie sehr die Reservearmee auch anwachsen möge, kann unzweideutig nur in dem Bewusstsein einer Antinomie geschehen: dass der Staat an sich – die Einheit, die in der Form der *rule of law* gegen den jihadistischen Terror beschworen werden muss, um das Schlimmste zu verhindern – darauf beruht, Menschen auszuschließen und überall dort rücksichtslos zu Grunde gehen zu lassen, wo die Fragen seiner Herrschaft und Legitimation nicht berührt werden.

Aus einer solchen Forderung nach Flexibilität der Quoten, die sich nichts vormacht, was das Wesen des Staats betrifft, lässt sich jedoch wenig Pathos gewinnen, sie taugt nicht wirklich dazu, politisches Engagement großartig zu inszenieren. Deshalb ist die Linke in Deutschland auch so begierig darauf, dass in Dresden und anderswo jener Mummenschanz der Souveränität stattfindet; dass es Figuren wie Lutz Bachmann oder Jürgen Elsässer gibt, die jeweils dem Umzug als Faschings-Tambourmajor voranschreiten. Denn im Protest dagegen können die Anständigen sich selber feiern – und haben doch einen Großteil der Inhalte und Parolen, vom Antiamerikanismus bis zum Israelhass, mit dem Gegner gemein.

Henryk M. Broder, dem diese Selbstinszenierung der Anständigen verständlicherweise zuwider ist, schreibt, die Leute von Pegida hätten hingegen „ein Gespür für das Falsche, Pathetische, Verlogene"; das nur vermeintlich dumme Volk demonstriere hier „stumm gegen seine Entmachtung" (Die Welt, 20. 12. 2014). Solchem Wohlwollen haftet zweifellos etwas wie eine „reflexhafte Gegenparteinahme" (Arthur Buckow) an, aber die Kritik an ihr rechtfertigt andererseits nicht die Gleichsetzung von Pegida und Jihad. Das signalisiert zuletzt auch Arthur Buckows Beitrag: Die Kritik verrate zwar „überall dort ihre aufklärerische Intention" und sei „am Ende, wo man in derartigen gesellschaftlichen Konstellationen – islamistischer Terror, kulturalistische Volksgemeinschaftlichkeit, rassistischer Rechtspopulismus – ernsthaft das eine bekämpfen will, indem das andere beschwiegen, schöngeredet oder gar legitimiert" werde, doch der Vergleich, der in dieser Formulierung liegt, hinke eben „redlich". Es sind tatsächlich die Proportionen, die für politische Urteilskraft entscheidend sein können: Broder weiß, und er wusste es lange vor den Anschlägen in Paris und Kopenhagen, von wem er sich hier und jetzt, sobald er etwa in einen koscheren Supermarkt einkaufen oder vor einer Synagoge stehen sollte, mit seinem Leben unmittelbar bedroht fühlen muss.

Houellebecqs *Unterwerfung*

Wenn Abraham Lehrer bei jener Berliner Mahnwache für die Attentatsopfer von Paris die Gelegenheit ergreifen konnte, den Antisemitismus unter Muslimen und die Hassparolen der europäischen Anti-Israel-Demonstrationen vom Sommer 2014 zur Sprache zu bringen, ohne sofort als ‚islamophob' insultiert zu werden, verweist das indirekt auf eine gewisse Entlastung Israels an der Front der europäischen Öffentlichkeit. Umso hellsichtiger von Benjamin Netanjahu, dass er sich selbst zu dem großen Trauermarsch von Paris eingeladen hatte. Mit diesem Auftritt wie auch mit Netanjahus Aufruf an die Juden, nach Israel zu kommen, den er dann nach dem Attentat auf die Synagoge in Kopenhagen wiederholte, zeigt sich unmittelbar die Bedeutung, die dem jüdischen Staat an jedem Ort der Welt zukommt, wo auch immer man nach der Ermordung von Juden einfach zur Tagesordnung übergehen und den antisemitischen Charakter des Terrors einfach ignorieren möchte. Und wenn es heute zur finstersten Seite deutscher Ideologie rechnet, das neue Europa gegenüber Israel als die bessere Antwort auf Auschwitz auszugeben, also insinuiert wird, es bedürfe eines jüdischen Staats im Nahen Osten eigentlich gar nicht – dann präsentiert ihr beizeiten der Souverän gerade dieses Staats die Rechnung.

Da Präsident Hollande Netanjahus Teilnahme am Trauermarsch nicht verhindern konnte, wurde kurzerhand auch noch Palästinenserpräsident Abbas als eine Art Gegengewicht mitaufgenommen. Diese reflexhafte Geste des französischen Präsidenten warf bereits die Frage auf, wie lange wohl jene Entlastung Israels andauern werde. Man konnte jedenfalls schon froh sein, in der ersten Reihe der Staatoberhäupter (der Botschafter Saudi-Arabiens war etwas weiter hinten ebenfalls dabei) nicht auch einen Mullah aus dem Iran mitmarschieren zu sehen – eingehängt etwa zwischen Merkel und Abbas. Tatsächlich versuchte ja das Regime der Islamischen Republik Iran die Attentate von Paris propagandistisch für sich genauso zu nutzen wie im Nahen Osten das Auftreten des IS, während es im eigenen Land ganz selbstverständlich die Beleidigung Mohammeds mit der Verhängung

der Todesstrafe beantwortet. Das Erscheinen des ersten *Charlie Hebdo*-Hefts nach den Attentaten mit Mohammed auf dem Titelbild wurde dann im Iran umgehend damit quittiert, dass man einen neuen Wettbewerb für Holocaust-Karikaturen auslobte.

Orientiert man sich nun an dem neuen Roman von Michel Houellebecq *Soumission*, der am Tag der Attentate erschien, dann wird man der Entlastung Israels durch eine neue Selbstbesinnung in Europa umso weniger Nachhaltigkeit zutrauen. Er handelt bekanntlich von der reibungslosen Islamisierung Frankreichs, nachdem ein Vertreter der Muslimbruderschaft die Regierung übernommen hat. Der Autor hatte in der Vergangenheit kein Hehl aus seiner Auffassung gemacht, dass der Islam die dümmste aller Religionen sei, nun aber scheint er etwas wie eine Gegenthese zu formulieren: er sei zugleich zur raffiniertesten Politik imstande. Dem Islam gelinge, woran die linken wie die rechten Politiker in Frankreich und Europa scheitern: Einheit und Souveränität so harmonisch und unwiderstehlich in Aussicht zu stellen, dass fast jeder sich mehr oder weniger freudig unterwirft. In der Vorführung dieser Illusionen schwelgt der ganze Roman: Das beginnt bereits mit der Machtübernahme des islamischen Politikers namens Ben Abbes, dem der Coup nur gelingt, weil die maßgeblichen politischen Kräfte, die Sozialisten wie die Konservativen, ihn unterstützen, um Marine Le Pen zu verhindern, und setzt sich darin fort, dass der Autor einfach bestimmte unterschwellige Tendenzen in der heutigen Gesellschaft extrapoliert: so das Nebeneinander von bürgerlichem Recht und *Sharia*, das dem Ich-Erzähler zuletzt die Perspektive auf ein harmonisches Familienleben mit mehreren Frauen eröffnet. Besonders eindrucksvoll aber beschreibt Houellebecq die Ausgangslage, den drohenden Bürgerkrieg und wie – in den Worten eines Mannes vom Inlandsgeheimdienst – die „von ihrem grundsätzlichen Antirassismus gelähmte Linke" sich als unfähig erweist, Ben Abbes „zu bekämpfen, ja ihn überhaupt zur Kenntnis zu nehmen".[5] Insofern hat Jürg Altwegg recht, wenn er das Werk als „eine Farce des (etablierten französischen) Antifaschismus" bezeichnet: „Es ist ein phänomenales, genaues Porträt der französischen Gesellschaft, vor allem ihrer Medien und der politischen Klasse ..." und „Beschreibung der französischen Bereitschaft zur Kollaboration".[6] Tatsächlich verhalten sich die Intellektuellen im Roman nicht heldenhafter, als sie es unter deutscher Besatzung waren. Eindringlich erscheint hier vor allem die Figur von Robert Rediger, eines hohen Beamten der neuen, von Saudi-Arabien finanzierten Universität, der den Ich-Erzähler für das neue Regime zu gewinnen sucht. Es handelt sich vermutlich um eine Anspielung auf den französischen Philosophen Robert Redeker, der nach der Publikation eines islamkritischen Artikels 2006 mehrfach mit dem Tod bedroht wurde und bis heute unter Polizeischutz leben muss. (In *sans phrase* 1/2012 wurde der Vortrag, den er bei der Wiener Konferenz über Sartre und Adorno 2011 gehalten hat, abgedruckt und diskutiert.) Redeker hat sich in den letzten zwei Jahren offenbar stärker der französischen Rechten angenähert, sein neues Buch *Le Soldat impossible* kam 2014 bei dem Verlag von Pierre-Guillaume de Roux heraus, wo Autoren wie Alain de Benoist, Richard Millet und Dominique Venner erscheinen.[7] Houellebecq möchte jedenfalls die innere Verwandtschaft in den Vorstellungen hervorheben, die islamische und rechtsnationalistische Ideologen von Gesellschaft und Politik haben, wenn in seinem Roman der Anhänger der „identitären Bewegung" Robert Rediger zu einem der wichtigsten intellektuellen Protagonisten der Muslim-Bruderschaft mutiert. Rediger ist es auch, der den zentralen Satz des Romans ausspricht: „dass der Gipfel des menschlichen Glücks in der Unterwerfung besteht".[8]

Allerdings weist in der Form der Darstellung nichts darauf hin, dass mit der neuen Herrschaft unter Ben Abbes keineswegs der Islam selbst gemeint sein kann, sondern die Art und Weise, wie sich die Wunschphantasien europäischer Bürger eine erfolgreiche Politik vorstellen – und insofern sitzt der Roman selbst diesen Illusionen auch auf. Gerade seine Stärken, die in der Demonstration der Freiwilligkeit der Unterwerfung liegen, erweisen sich als Schwächen, wenn es um die Frage der Gewalt geht. Houellebecq zeigt eine Gesellschaft, für die der Islam die grausame Praxis der *Sharia* gar nicht nötig hätte, nur fehlt in seinem Roman gerade die Faszination, die in Wirklichkeit der Freiwilligkeit zu Grunde liegt: die Sehnsucht in jedem Bürger, die äußere Krise und die inneren Widersprüche durch unmittelbaren Zwang und eine, von keinem abstrakten Recht gebremste Gewalt zu bewältigen – und darin liegt wohl auch die eigentliche Ursache, warum ge-

5 Michel Houellebecq: Unterwerfung. Köln 2015, S. 133.
6 Jürg Altwegg: Houellebecqs neuer Roman. Ist das alles ironisch gemeint? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6. 1. 2015.
7 Für *sans phrase* 7/2015 ist eine Besprechung dieses Buchs von Redeker geplant.
8 Houellebecq: Unterwerfung (wie Anm. 5), S. 234.

rade das deutsche Feuilleton für den neuen Roman sich so begeistern konnte.

Es ist, als ob die Vorstellung eines sachten Übergangs, wie die Islamisierung Frankreichs sich in *Soumission* beschrieben findet, unbewusst gerade von der Angst geleitet ist, die das Erzähler-Ich am Anfang, angesichts des drohenden Bürgerkriegs überfällt: „Aber bis eben hatte ich wenigstens darauf gehofft, diese Welt ohne übertriebene Gewalt zu verlassen."[9] Der blinde Fleck, der dadurch im Fortgang des Romans entsteht, betrifft zum einen die Figur selbst, einen Literaturprofessor namens François, bei dem auf diese Weise ausgeblendet bleibt, warum er letztlich nicht im Katholizismus, sondern im Islam seinen inneren Frieden zu finden hofft. (Wie Houellebecq erwähnt hat, sollte der Roman als Ganzes ursprünglich die Bekehrung des Literaturwissenschaftlers zum Katholizismus zum Thema haben und den Titel *Conversion* tragen.) Und vielleicht nimmt gerade deshalb die an einigen Stellen etwas konventionell pornographisch geratene Beschreibung der sexuellen Bedürfnisse und Erlebnisse von François, die für sich genommen gleichfalls eher katholische Spießer als Muslime provozieren mag, so breiten Raum ein, weil Houellebecq vor jener Sehnsucht nach Destruktivität zurückschrickt. Dass dieser Autor jederzeit das nächste Opfer der Jihadisten sein kann, ist evident. Zum anderen erscheint es in der ästhetisch ungebrochenen Perspektive dieses Ich-Erzählers, als könnte die Befriedung der Gesellschaft selbst gar nicht besser als ganz ohne Gewalt gelingen: So überzeugend die Anpassung der Universitätsprofessoren an die neuen Verhältnisse geschildert wird, so plausibel die entsprechenden Szenen aus dem Privatleben sind – so verblendet zeigt sich der Roman, wo er die politischen und ökonomischen Verhältnisse ausmalt. Die Analogie mit dem Land unter deutscher Besatzung, die Altwegg hervorhebt, könnte auch auf dieser Ebene der Handlung allein dann stimmig sein, wenn das gesamte Geschehen zur Wunschphantasie eines Intellektuellen verfremdet wäre – ist doch auch die ‚Befriedung' Frankreichs unter der Herrschaft des Nationalsozialismus nur inmitten eines Vernichtungskriegs möglich gewesen.

Der Islam an der Macht, wie ihn Houellebecq präsentiert, erscheint mit einem Wort als idealer Leviathan: Unter dem neuen Regierungschef wird dem Land eine Art positiver Morgenthau-Plan auf islamischer Basis verordnet. Eine einzige Erfolgsgeschichte: die Arbeitslosigkeit wird dadurch eingedämmt, dass die Frauen aus dem Arbeitsmarkt aussteigen, was wiederum mit der beträchtlichen Erhöhung von Familienzulagen „in Zusammenhang" steht, offenbar beruht hier ebenso alles auf Freiwilligkeit. Aber nicht einmal das Haushaltsdefizit sollte dadurch anwachsen: Die Erhöhung der Familienzulagen werde „komplett durch die drastische Senkung des Bildungsetats kompensiert". Die Schulpflicht endet nach dem Primarbereich, es wird „dazu geraten", im Anschluss daran eine handwerkliche Tätigkeit aufzunehmen.[10] Auch hier findet sich offenkundig keine Notwendigkeit, Zwang auszuüben. Ohne dass auch nur Renditen aus dem Erdölgeschäft bereitstehen wie etwa im Iran oder in Saudi-Arabien, eröffnet sich diesem phantasierten Frankreich ein aussichtsreicher Dritter Weg, auf dem die Trennung zwischen Kapital und Arbeit aufgehoben, die Wirtschaft auf Familienunternehmen umgestellt wird. Die Industriestandorte werden geschlossen, und Landwirtschaft und Handwerk können sich hervorragend behaupten. Dass dadurch die Produktivität zusammenbrechen würde[11], ist dem Roman keine Reflexion wert, die allerdings avanciertere literarische Formen nötig machte als den journalistischen Jargon, in dem Houellebecq seine Figuren disputieren lässt. So versichert jener Mann vom Inlandsgeheimdienst, dass ein vom neuen, islamischen Frankreich aus geeintes Europa „zweifellos weiterhin eine der weltweit führenden Wirtschaftsmächte sein" werde; lächerlich in diesem Zusammenhang auch, wenn es als eine ernst zu nehmende Annahme berichtet wird, dass die neue Regierung durch Finanzhilfen für Elektroautos vom Öl der Saudis kurzfristig unabhängig werden soll. Ben Abbes strebt jedenfalls die wirkliche Vereinigung Europas unter seiner Führung an und zwar dadurch, dass man das Gravitationszentrum nach Süden verschiebt und die Türkei, Marokko, Tunesien, Algerien und Ägypten beitreten. So gerät im Verlauf des Romans immer mehr aus dem Blick, dass der *Jihad* in Europa nicht anders als im Nahen Osten den Zerfall in Rackets bedeutet und gerade die Entfesselung des Terrors dieser Rackets als Gemeinschaftswahn betreibt.

Im Gegensatz zu den Mohammed-Karikaturen von *Charlie Hebdo*, die von vornherein, sozusagen unabhängig von ihrer ästhetischen Qualität, Muslime

9 Ebd. S. 63.

10 Ebd. S. 175 f.

11 Die mögliche Parallele mit der Islamisierung der Türkei unter Erdogan, die man dem Roman zugute halten kann, erweist sich gerade hier als irreführend, ist doch die Ausgangslage, was die Produktivität betrifft, in Frankreich eine ganz andere.

provozieren, allein dadurch, dass sie Mohammed abbilden, stellt demnach der Roman von Houellebecq im Grunde keine Provokation des Islam dar, sondern eine der französischen Öffentlichkeit.[12] Dieser Umstand spielt freilich in der religiösen Hetze gegen den Autor keinerlei Rolle: Houellebecq war und ist aufgrund seiner früheren Äußerungen und der lange vor der Publikation gestarteten Kampagnen gegen seinen neuen Roman, die schließlich auch die weitgehend ablehnende Rezeption in Frankreich determinierten, als Ziel des Terrors genauso gefährdet wie die Redakteure von *Charlie Hebdo*. Man könnte auch sagen, die andauernde Hetze widerlegt selbst das Befriedungsszenario seines Romans, wobei vielleicht gewitztere Anhänger Mohammeds irgendwann, wenn die Wogen des Skandals sich geglättet haben, das Werk als Selbstentwaffnung des Autors und direkte Bestätigung des wahren Islam in ihre Propaganda womöglich integrieren könnten. Das Titelbild der *Charlie Hebdo*-Ausgabe, die am Tag des Attentats erschien, hat in seiner Ambivalenz auch das zum Ausdruck gebracht: Es zeigt Houellebecq mit den Worten „en 2015 je perds mes dents ... En 2022 je fais Ramadan!" („2015 verliere ich meine Zähne ... 2022 mache ich Ramadan!")

Es gibt allerdings ein Thema im Roman, an dem die verharmlosende Darstellung des Islam, die gewiss auf die Parallelisierung mit dem Katholizismus zurückgeht, so fadenscheinig wird, dass sie sich fast selbst entlarvt: das ist die Lage der Juden. Auch sie kommt gerade in der Sphäre des Privatlebens am überzeugendsten zum Ausdruck und zwar in der Gestalt Myriams, der Freundin des Ich-Erzählers, die mit ihren Eltern nach Israel geht und aus deren Berichten man entnehmen kann, wie sich dort wieder die Lage zuspitzt. Schon am Beginn prognostiziert der so hellsichtige Geheimdienst-Angestellte, dass Ben Abbes und die Linken sich rasch auf eine deutlichere Verurteilung Israels einigen werden. Später wird über den neuen Präsidenten berichtet, dass er darauf achte, „ein gutes Verhältnis zum Großrabbiner von Frankreich zu unterhalten, vielleicht wird er aber trotzdem von Zeit zu Zeit die Zügel seiner Extremisten lockern"; im Grunde wünsche er, dass die Juden „sich freiwillig dafür entscheiden, Frankreich zu verlassen und nach Israel zu emigrieren", er habe jedoch bestimmt nicht die Absicht, seine persönlichen Ambitionen aufs Spiel zu setzen, „nur damit ihm das palästinensische Volk schöne Augen macht".[13] Hier müsste aber das Zentrum der Darstellung liegen: Von ihm aus hätte der Roman die verfälschende Umdeutung des Islam zur befriedenden Kraft durchbrechen können, indem gerade auch der neue islamische Wunderherrscher, statt so souverän den Judenhass als Taktik zu handhaben, als ein vom antisemitischen Hass der Massen Getriebener sich zu erkennen gäbe: Denn der Islam vermag in der politischen Wirklichkeit eben nur durch diesen Hass hindurch noch Einheit herzustellen – Einheit, die auf Vernichtung zielt.

Soweit nun Michel Houellebecq solcher Dynamik antisemitischer Projektion wie auch den Zerfallstendenzen politischer Souveränität ausweicht, mag sein Roman den wahren Meistern der Produktivität und der Krise in Europa wie eine amüsante Begleitmusik in den Ohren klingen, derweil sie zusammen mit den Muslimbrüdern die Trauer für die Opfer des Terrors organisieren. Niemand wird sich darüber weniger wundern als Houellebecq, denn er weiß: „Frankreich ist nostalgisch, es träumt seiner verlorenen Souveränität und Unabhängigkeit hinterher. Deutschland ist melancholisch, es möchte am liebsten im europäischen Nirwana aufgehen."[14]

12 „Grund für eine Fatwa gegen Houellebecq hat nur Frankreich", schrieb darum Altwegg am Ende seiner Rezension, ohne deshalb noch auf die Schwäche des Romans zu stoßen. Es wundert darum auch nicht, dass Jürgen Elsässer Houellebecqs Roman außerordentlich schätzt: Elsässer bekämpft mit Pegida zusammen ja nicht den Islam an sich als extreme Form der Unmündigkeit und barbarische Reaktion auf die Krisen der Moderne, in welchem Land und wann immer er sich auch durchgesetzt haben mag, er hat vielmehr gegen den Islam gar nichts einzuwenden, wenn der sich nur auf die von jeher islamischen Länder beschränkte. Elsässer liest also Houellebecqs Roman mit den Augen des Front national: er genießt die Satire auf die antirassistischen Gegner der Rassisten, kann aber am politischen Programm von Ben Abbes, da es doch der Wiedererrichtung von Souveränität so zuträglich ist, eigentlich nichts aussetzen, außer dass Ben Abbes nicht Jürgen Elsässer heißt, den Religionsunterricht zu sehr fördert statt deutsche Wertarbeit, und vielleicht noch, dass er die Polygamie einführt. Jedenfalls können unter seiner Herrschaft die Homosexuellen und die USA nicht die Souveränität anfressen, und das ist bekanntlich für Elsässer das Hauptproblem. https://juergenelsaesser.wordpress.com/2015/01/30/europa-schafft-sich-ab-islamisierung-und-amerikanisierung/

13 Houellebecq: Unterwerfung (wie Anm. 5), S. 135.

14 Michel Houellebecq im Spiegel-Gespräch: „Ich weiß nichts". In: Der Spiegel, 10/2015.

Dieter Sturm

Gemeinschaft statt Nation

Anmerkungen zu den Abgründen der europäischen Ideologie

I

Auch und gerade die entschiedensten Befürworter der sogenannten europäischen Integration sehen sich genötigt, einzuräumen, dass es sich bei der EU um ein janusköpfiges Gebilde handelt: Einerseits ist sie eine Vereinigung souveräner Staaten, die ‚naturgemäß' bestrebt sind, innerhalb der Europäischen Union ihre jeweiligen nationalen Interessen durchzusetzen und zu wahren und deren Gewicht auch institutionell in Form des Europäischen Rates Rechnung getragen wird. Andererseits steht schon am Beginn des Projektes der Vereinigung europäischer Staaten (mitunter mythisch verklärt als ‚*Wieder*vereinigung Europas') das programmatische Ziel der Überwindung des Nationalismus, der, so lautet das ‚Narrativ', hauptverantwortlich für die Kriege und andere politische Verbrechen in Europa, zumal in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, gewesen sei. Und hier beginnt eine systematische Unschärfe in der Argumentation und Reflexion, einhergehend mit der Behauptung, nationale Einheit sei unter allen Umständen destruktiv, die sowohl den Nationalsozialismus zum übersteigerten Nationalismus verniedlicht, als auch verdrängt, dass der Nationalsozialismus von souveränen Staaten militärisch besiegt wurde und nicht von einem supranationalen Bündnis, dessen Voraussetzungen erst durch eben jenen militärischen Sieg geschaffen werden sollten. Diese Unschärfe ist so gut wie allen Plädoyers für ein Mehr an *Europäisierung* eigen, seien sie konservativ oder links, seien sie auf die politische oder die ökonomische Dimension bezogen, und widersetzt sich scheinbar jeder Klärung oder zumindest Erhellung. Bald artikuliert sich die Forderung nach einer Überwindung (oder Zurückdrängung) des Nationalismus als Wunsch, die einzelnen der EU angehörenden Staaten – oder bestimmte, besonders mächtige unter ihnen – mögen ihren nationalen Egoismus zügeln, um endlich nicht mehr die Verwirklichung einer nachnationalen Gemeinschaft, auf die die historische Entwicklung unweigerlich hindränge – gegen alle vermeintliche Vernunft – aufzuhalten; bald wird durchaus ein europäischer Bundesstaat favorisiert, der sich allerdings erst bestenfalls in ferner Zukunft durch ‚Verdichtung' und ‚Vertiefung' (so beliebte in diesem Zusammenhang gewählte Vokabel) der europäischen Integration, gleichsam organisch ergeben werde; schließlich darf auch in kaum einem Plädoyer für Europa die Mahnung fehlen, dass in einem geeinten Europa die Eigenarten und Eigenständigkeit der es umfassenden verschiedenen Völker und Kulturen – die wiederum entweder als mit den Mitgliedsstaaten identisch oder als parallel zu ihnen bzw. sie durchkreuzende Identitäten gefasst werden – berücksichtigt werden müssten.

All diese Forderungen nach „mehr Europa" haben also gemein, dass die Gewaltfrage, also die Frage nach dem Souverän, der allein die Vereinigung und die mit ihr einhergehen sollenden Rechte für den Einzelnen (eine ‚Unionsbürgerschaft', Recht auf soziale Sicherheit etc.) wie auch die Koordination ökonomischer Krisen (zuvorderst die Euro- und Schuldenkrise) gewährleisten könnte, konsequent ausgeklammert wird und, gemäß dem Selbstverständnis der EU als einem in Abgrenzung zu den USA durch und durch der Gewaltfreiheit verpflichteten Gebilde, auch ausgeklammert werden muss. So erscheint aus dieser proeuropäischen Perspektive das vereinte Europa und gerade auch die *Finalisierung* der europäischen Integration, aus der der europäische Bundesstaat hervorgehen soll (wenn er denn gewünscht wird), stets als ein rein idealistisches Projekt, das letztlich von nichts als dem Glauben der in den EU-Mitgliedsstaaten lebenden Bürger an dieses und ihrer Bereitschaft zu dieser „Vertiefung" und „Verdichtung" der europäischen Einigung abhängen soll.[1]

Die Artikulation dieser europäischen Ideologie nimmt aber durchaus unterschiedlichen Charakter an, der nicht zuletzt davon abhängt, wie weit die Abwesenheit eines europäischen Souveräns selbst zumindest indirekt problematisiert wird, was seinerseits auch davon abhängt, inwiefern die jeweiligen proeuropäischen Kommentatoren bei aller Begeisterung für das europäische Projekt auf Distanz zu einzelnen Aspekten seiner ideologischen Ausgestaltung gehen. Im Folgenden soll das mit Verweis auf einige in jüngerer Vergangenheit erschienenen Publikationen, die

1 Es hat sich im Umkreis der proeuropäischen Publizisten und Kommentatoren inzwischen eine Reihe von mitunter grotesken Vokabeln etabliert, die den schlechten Idealismus treffend zum Ausdruck bringen. Exemplarisch sei die Rede von ‚Europabereitschaft' und ‚Euroskeptizismus' genannt.

sich in verschiedener Weise und von unterschiedlichen Standpunkten aus als Plädoyer für ‚Mehr Europa' verstehen, verdeutlicht werden.

Auffällig ist jedenfalls, dass bei allem Bekenntnis zur Gewaltfreiheit immer wieder der – sei es politischen, sei es ökonomischen – Krise der europäischen Integration besondere Wichtigkeit zugeschrieben wird, ja sie als geradezu wünschenswerter Motor der Einigung beschworen wird. So favorisiert etwa der österreichische Politologe Anton Pelinka in seinem 2011 erschienenen Band *Europa. Ein Plädoyer* an mehreren Stellen unverblümt eine Zuspitzung von Krisen, auf dass das europäische Projekt aus ihnen – wie schon in der Vergangenheit – gestärkt hervorgehen möge. So heißt es schon im Vorwort: „Krisen scheinen das Tonikum des unvollendet vereinigten Europa zu sein. Das heißt nicht, dass die Krisen – mögen sie nun Namen wie Griechenland tragen oder die scheinbare [sic!] Unfähigkeit der Union betreffen, sich explizit eine Verfassung zu geben – immer nur zur Stärkung der Union beitragen müssen. Das ‚chicken game' – das Spiel, auf einen Abgrund hinzurasen, nur um dann rechtzeitig aus dem Fahrzeug zu springen – kann auch fehlschlagen. Es gibt keine Garantie, dass das Europa der Union erfolgreich bleiben wird. Es gibt keine Garantie gegen das Scheitern der Union; dagegen, dass ihre Finalität nicht doch ‚Finis Europae' heißen könnte. Europa – die Union – kann scheitern. Aber die EU wird nicht an den USA oder an der Volksrepublik China, nicht am globalisierten Kapitalismus oder an einer „Weltmacht Islam" scheitern. Wenn Europa scheitert, dann nur an sich selbst."[2] Pelinkas „Eurooptimismus" ist betont pragmatisch. Er macht sich nicht nur keine Illusionen über das destruktive Potential der gegen die gegenwärtige EU agitierenden völkischen Bewegungen von rechts wie links, wie an mehreren Stellen – und auch in anderen Schriften[3] – deutlich wird, sondern ist sich auch sowohl der grundsätzlichen Fragilität der europäischen Integration als auch der Gefahr von Ressentiments und Projektionen, die durch die Genese und Architektur der EU begünstigt werden und immer wieder auch bei „glühenden Europäern" hervorbrechen, bewusst. Er setzt aber, weil er vor der Idee eines europäischen Souveräns zurückweicht und letztlich doch in einem abstrakten Nationalismus die größte Bedrohung der europäischen Integration sieht, die er, gleichsam als politisches Korrelat der ökonomischen Liberalisierung, als uneingeschränkt begrüßenswert erachtet, an die Stelle dieser Projektionen die „hausgemachte" Krise selbst, die er nicht nur als Gefahr, sondern auch – und hier sitzt Pelinka seinerseits einer Projektion auf – nicht zufällig unter Rückgriff auf die Spieltheorie, als Chance begreift, eben als Chance zur endgültigen Überwindung des Nationalismus, die doch wiederum im Interesse der Nationalstaaten sein sollte. So heißt es später in Form eines weiteren tierischen wie unpolitischen Vergleichs, mit dem erneut der Frage der Souveränität und der politischen Form der EU überhaupt ausgewichen werden soll: „Wie kann der Hase EU vermeiden, von dem Heer der die Union blockierenden und sie gleichzeitig kritisierenden Igel zu Tode gehetzt zu werden? Letztlich muss die Zukunft der Union – wieder einmal – aus einer Krise kommen. Den Staaten der EU geht es offenbar – noch – zu gut, als dass sie nach dem bekannten und ihnen zur Verfügung stehenden Instrument der Europäisierung greifen könnten. ... Es braucht mehr krisenhafte Entwicklungen. Für die Vertiefung Europas wäre eine tiefere Krise notwendig. Denn das wahre Ausmaß der Machtlosigkeit traditioneller Politik hat sich noch nicht ausreichend herumgesprochen."[4]

Die Rede von der vermeintlichen Machtlosigkeit, wenn nicht gar Obsoleszenz der Nationalstaaten, gepaart mit dem an eben jene Nationalstaaten gerichteten Vorwurf, sie hätten daraus noch nicht die gebotene Konsequenz gezogen, von ihren ‚nationalen Egoismen' Abstand zu nehmen, ist überhaupt ein immer wiederkehrendes Motiv in derartigen programmatischen Schriften für Europa. Mit besonderer Verve artikuliert dieses Motiv der ebenfalls in Österreich beheimatete Schriftsteller und Essayist Robert Menasse in seinem Ende 2012 erschienenen *Europäischen Landboten*. Im Unterschied zu Pelinka wird von Menasse aber weder ein in der Architektur der EU selbst angelegtes Potential zu ihrer eigenen Krise wahrgenommen, noch die Schaffung eines europäischen Bundesstaats zumindest als Option in Aussicht gestellt. Ausgehend von dem für alle Proeuropäer verbindlichen Mythos, die EU sei gegründet worden, damit sich „die Katastrophen,

2 Anton Pelinka: Europa. Ein Plädoyer. Wien 2011, S. 8.

3 Pelinka hat auch immer wieder – als einer der wenigen renommierten österreichischen Politologen – eindeutig Partei gegen den Antisemitismus im Islam und in der Linken und für Israel ergriffen. (Unter anderem im Kapitel „Israel" in: Nach der Windstille. Eine politische Autobiografie. Wien 2009, S. 158–163.) Es gehört zur Logik seines ‚Eurooptimismus', dass ihm die Beziehungen der EU zu Israel und seinen Feinden in seinem Plädoyer für Europa keine Zeile wert sind.

4 Ebd. S. 95 f.

die der Nationalismus und die Interessenkonflikte der Nationen produziert hatten, nicht mehr wiederholen“[5], erklärt Menasse kurzerhand die EU, genauer: die Europäische Kommission und deren Bürokratie zum Inbegriff postnationaler Rationalität und den Nationalstaat zur bloßen Fiktion. Die europäischen Regionen hingegen erhebt er zu den eigentlichen Trägern des europäischen Projekts und lässt damit das reaktionäre Konzept des ‚Europas der Regionen‘ in scheinbar antinationalem Gewand wiederaufleben. Menasse kann sich gar nicht genug über Nation und Nationalismus auslassen, sie gar nicht genug als bloße Konstrukte, als irreal, als reine Chimären verdammen: „Was zum Beispiel“, fragt er den Leser, „sind ‚nationale Interessen‘? Können Sie mir erklären, was ihre berechtigten ‚nationalen Interessen‘ sind, und zwar so, dass mir unmittelbar einsichtig ist, dass nur Sie als – sagen wir – Angehöriger der deutschen Nation diese Interessen mit gutem Grund haben, während kein Portugiese, kein Holländer, kein Italiener oder Litauer diese Interessen haben kann?“[6] Oder: „Mir als Wiener ist zum Beispiel Bratislava oder Sopron geografisch, aber auch mentalitätsmäßig viel näher als Bludenz oder gar Klagenfurt. Welche national-patriotischen Interessen sollte ich mit den Bludenzern oder Klagenfurtern teilen?“[7] Die Nation sei nichts, reine Anmaßung, ein „Abstraktum“[8] und nicht eine real existierende, dem Kapitalverhältnis entsprechende politische Form – und gerade deshalb schafft es Menasse, die Nation wortreich – und bezeichnenderweise bevorzugt in Form der rhetorischen Frage – zu verdammen, ohne auch nur ein einziges Mal, auch hier im Einklang mit allen Ideologen eines europäischen Postnationalismus, explizit ihre Abschaffung zu fordern. Während die Nation abstrakt sei, sei die Region konkret; daher sollten die Regionen, „die bekanntlich in den meisten Fällen nicht an den ohnehin schon verschwundenen [sic!] Grenzen haltmachen“[9], die Nationen als subsidiäre Träger des europäischen Projekts ersetzen: „Die Menschen sind doch in Wahrheit in ihrer Region verwurzelt, durch das Leben in ihrer Region geprägt. Was ist schon ‚nationale Identität‘ verglichen mit Heimatgefühl? Heimat zu haben, ist ein Menschenrecht, nationale Identität nicht. … Die regionale Identität ist die Wurzel der europäischen.“[10]

Während Pelinka sich letztlich, offenbar um den drohenden antikapitalistischen und antiamerikanischen Projektionen zu entgehen, die die Entscheidung ‚für Europa‘ in sich birgt, auf ein freilich auf nichts als Optimismus gestütztes Vertrauen in eine rationale Handhabung der Krise nach Maßgabe von etwa der Spieltheorie entlehnten Modellen zurückzieht, schöpft Menasse das projektive Potential der Ideologie des Supranationalismus voll aus. Sein regionalistischer „Antinationalismus“ wendet sich nur scheinbar gegen die volksstaatlichen Sehnsüchte der „Präfixbürger“[11], die den eigenen Staat gegen den „Brüsseler Zentralismus“ in Stellung bringen, denn mit ihnen teilt er den Wahn, dass im gegenwärtigen Europa dem Finanzkapital anstatt dem Gemeinwohl gedient werde – mit dem Unterschied, dass er nicht „Brüssel“, sondern die Nationalstaaten und hier nicht zufällig ganz besonders Großbritannien als Handlanger der Spekulanten halluziniert: „Der Nationalismus stirbt ab, mittelfristig kann man auch die nationalen Parlamente abschaffen. In so einem Europa müssten wir uns nicht mehr mit so irrationalen Phänomenen herumschlagen wie zum Beispiel, dass Herr Cameron, obwohl seine Nation nicht einmal bei der Europäischen Währungsunion mitmacht, eine gemeinsame europäische Finanzpolitik blockieren kann, um seinen Finanzspekulationsmarkt London City zu schützen. Dann könnte er sich konzentrierter mit der Frage beschäftigen, warum wegen seiner nationalen Politik halb England brennt.“[12] Und so ist es nur konsequent, dass die „nachnationale Demokratie“[13], die nach der von Menasse mit Vehemenz geforderten Abschaffung des Europäischen Rates[14] etabliert werden soll, nicht nur kein Bundesstaat, sondern ein Gegenmodell zu den im Grunde „alteuropäischen“ Vereinigten Staaten von Amerika, das keine Lehren aus der Geschichte gezogen habe, werden soll: „Europäische US sind natürlich ein völliger Unsinn, eine völlige Verkehrung der Grundidee des europäischen Projekts. … Ein Europa, das zur Übernation wird, zu einem zentralistischen (sic!) Superstaat, der seine ‚Interessen‘ dann mit Waffengewalt am Hindukusch oder in einem Krieg um die Ölfelder im Sudan ‚verteidigt‘, war nie

5 Robert Menasse: Der europäische Landbote. Die Wut der Bürger und der Friede Europas. Wien 2012, S. 8.
6 Ebd. S. 14.
7 Ebd. S. 85.
8 Ebd. S. 58.
9 Ebd. S. 87.
10 Ebd. S. 88.
11 Ebd. S. 64.
12 Ebd. S. 88.
13 Ebd. S. 95.
14 Ebd. S. 94.

das Europa, das die Gründerväter des europäischen Projekts vor Augen hatten, und es kann und darf nicht das Europa werden, das wir heute als Lehre aus der blutigen Geschichte des Kontinents und als Auftrag erkennen."[15]

Es entbehrt vor dem Hintergrund dieses latenten oder – wie bei Menasse – manifesten antikapitalistischen und antiamerikanischen Affekts, schließlich auch nicht einer gewissen Logik, dass in Plädoyers für ‚mehr Europa' von der Rolle Deutschlands stets auf eine Art die Rede ist: Deutschland wird einerseits als ein Land unter vielen angesprochen, das sich hartnäckig weigert, seine Souveränität (seinen ‚nationalen Egoismus') zugunsten einer fortschreitenden transnationalen europäischen Solidarisierung zurückzustellen; und es sei andererseits nur deshalb besonders heftig zu kritisieren, weil es besonders mächtig sei, nicht aber als das Land, das mit Nationalsozialismus, Shoah und Vernichtungskrieg selbst maßgeblich zum janusköpfigen Charakter der europäischen Einigung beigetragen hat. Denn es ist dieser janusköpfige Charakter – in Form einer Union, die nicht zum Staat werden kann und darf und somit aber erst recht viel Spielraum dafür lässt, je nach Interessenslage die nationale Souveränität eines Staates gegen die eines anderen oder aber auch die ‚Überwindung' nationaler Souveränität im Namen eines Staats (oder ‚Volks') gegen einen anderen Staat auszuspielen –, der von jenen Proeuropäern ihrerseits letztlich bejaht wird. Auf Ebene der gemeinsamen Wirtschafts- und Währungspolitik wird dieses Changieren zwischen dem jeweiligen nationalen und dem supranationalen Standpunkt mit Notwendigkeit besonders deutlich und zeitigte im Zuge der Bankenkrise von 2008, die sich zu einer Schuldenkrise und schließlich einer Krise des Euro ausweitete, gravierende Konsequenzen.

So absurd wie folgerichtig ist es auch, dass ein besonders sachkundiger Vorschlag zur Bewältigung der Eurokrise die Schaffung eines europäischen Souveräns, ohne den eine gemeinsame Fiskalpolitik nicht funktionieren kann, dezidiert ausschließt, auch und erst recht, wenn er, unter anderem, von einem griechischen Ökonomen vorgelegt wird, der sich nach eigenen Angaben an „John Maynard Keynes mit einem Hauch von Marx"[16] orientiert und seit Ende Januar das Amt des parteilosen Finanzministers in einer aus linken und rechten Populisten gebildeten griechischen Regierung inne hat. Als solchem ist es ihm umso mehr verwehrt, einen europäischen Souverän zu fordern, sieht er sich vielmehr zur „Bescheidenheit" verurteilt, die aber umstandslos in ein ambitioniertes linkes Krisenbewältigungskonzept umgemünzt wird. Wenn auch Yanis Varoufakis sowie die Ökonomen Stuart Holland[17] und James K. Galbraith im einleitenden, „diagnostischen" Teil eines jüngst auf Deutsch erschienenen *Bescheidenen Vorschlags zur Lösung der Eurokrise*[18] sehr wohl einräumen, dass die Bankenkrise in Europa wegen der fehlerhaften Architektur der Eurozone besonders virulent wurde, da sie einerseits auf nationalen Regierungen ohne Zentralbank, andererseits einer die gemeinsame Geldpolitik koordinierenden Zentralbank, die entkoppelt von jedem Nationalstaat agiert, beruht,[19] verpflichten sie sich zu politischen Strategien, die dadurch gekennzeichnet sind, „dass sie keine neuen Institutionen erfordern, und … mit dem bestehenden Rahmen der europäischen Gesetze und Verträge vereinbar sind" und deshalb „sofort umgesetzt werden" könnten.[20] Die vier Vorgaben, in deren Rahmen der Vorschlag zu verbleiben habe, seien im Einzelnen, dass das Prinzip der komplett getrennten Staatsschulden akzeptiert werde, die EZB die Schulden von Mitgliedsstaaten nicht finanziere, es keine Eurobonds und keine dafür vorgesehene Organisation geben werde und schließlich, dass es ohne eine Lösung für die Krise der Eurozone keine föderale Struktur in der Eurozone geben könne.[21] Ein europäischer Bundesstaat sei also vorerst nicht möglich, denn die „Krise entwickelt sich viel schneller als das politische Projekt für einen Bundesstaat. Überdies denken wir, dass die Eurokrise zentrifugale Kräfte in Bewegung gesetzt hat, die uns immer weiter von einer föderalen Struktur entfernen."[22]

15 Ebd. S. 100 f.
16 http://de.wikipedia.org/wiki/Yanis_Varoufakis (letzter Zugriff: 14. 3. 2015)
17 Stuart Holland war Labour-Abgeordneter im britischen Parlament und unterbreitete seinerzeit dem EU-Kommissionspräsidenten den Vorschlag zur Gründung des 1994 geschaffenen Europäischen Investitionsfonds.
18 Yanis Varoufakis; Stuart Holland; James K. Galbraith: Bescheidener Vorschlag zur Lösung der Eurokrise. München 2015. Wie schon bei Varoufakis' 2012 erschienenem Buch *Der globale Minotaurus* spielt der Titel auf Literarisches an – und bezeichnenderweise geht es in der Vorlage wieder um Menschenfresserei: In Jonathan Swifts Satire *A Modest Proposal* aus dem 18. Jahrhundert wird vorgeschlagen, irische Babys zur Linderung der Hungerkrise zu Fleischprodukten zu verarbeiten.
19 Voroufakis u. a., Bescheidener Vorschlag (wie Anm. 18), S. 14.
20 Ebd. S. 12.
21 Ebd. S. 26 – 29.
22 Ebd. S. 27 f.

Der in der Folge unterbreitete „Bescheidene Vorschlag“, der sich aus vier Strategien zur Bekämpfung der davor diagnostizierten Banken-, Schulden-, Investitions- und sozialen Krise zusammensetzt, zielt, kurz gesagt, darauf ab, die supranationalen Institutionen im Rahmen der europäischen Währungs- und Wirtschaftspolitik, namentlich die Europäische Zentralbank, den Europäischen Stabilitätsmechanismus, die Europäische Investitionsbank und den Europäischen Investitionsfonds gleichsam zur Wahrnehmung gesamteuropäischer sozialer Verantwortung zu verpflichten, ohne, wie immer wieder betont wird, die Steuerzahler Deutschlands oder eines anderen Landes zu belasten. Während das anvisierte Umschuldungsprogramm, das vorsieht, dass die EZB die Staatsanleihen eines verschuldeten Mitgliedsstaats, die dem Maastrichtkonformen Teil (60 Prozent) der jeweiligen Staatsverschuldung entsprechen, begleichen soll[23], als illusionär, aber, für sich betrachtet, wohlmeinend gelten kann, offenbart das zur Bewältigung der sozialen Krise vorgesehene „Notprogramm für soziale Solidarität (NPSS)“ die Abgründe des sich pragmatisch gebenden Konzepts von Varoufakis und seinen Kollegen. Die EU solle sich, obwohl, oder besser: gerade weil sie kein Staat ist, an die Stelle des Sozialstaats setzen. Angesichts der sozialen Krise, die der fehlerhaften Architektur der Eurozone geschuldet sei, sei es für die von der Krise Betroffenen nicht akzeptabel, „wenn die EU sich auf die legalistische Position zurückzieht, es sei nicht ihre Aufgabe, sich darum zu kümmern, welche sozialen Kosten die wackligen europäischen Institutionen verursachen.“[24] Es sei „vielmehr die moralische und politische Pflicht der EU, so schnell wie möglich zu handeln, um die Grundbedürfnisse der europäischen Bürger zu befriedigen“, da die schwächeren Mitgliedsstaaten aufgrund der Eurokrise und der ihnen auferlegten Sparmaßnahmen die Not ihrer Bürger nicht mehr lindern könnten. „Wenn die EU nicht reagiert“, so Varoufakis und Kollegen, „droht Europa Gefahr durch Extremismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, ja unverblümten Nazismus“[25] – als ob der Nazismus eine Reaktion auf soziale Probleme wäre und nicht seinerseits der Wahn, der individuelles Leid und gesellschaftliches Elend vor dem Hintergrund der Krise in spezifischer Weise als ‚soziales‘, nämlich einem Kollektiv von böswilligen Mächten zugefügtes Leid halluzinieren würde. Finanziert werden solle das „NPSS“ ausschließlich aus den Zinsen, die sich aus der internen Verrechnung der Geldflüsse zwischen den Notenbanken der einzelnen Mitgliedsstaaten ergeben.[26] Die Notenbanken überweisen, so sieht es der Vorschlag vor, die angelaufenen Gewinne auf ein gemeinsames Konto, aus dem das Notprogramm finanziert wird.[27] Das Notprogramm soll verhindern, „dass Menschen hungern oder im Winter frieren, und dafür, Arbeitslose dabei zu unterstützen, dass sie in Regionen umziehen, wo es leichter für sie ist, einen Arbeitsplatz zu finden.“[28] Nun ist natürlich prinzipiell überhaupt nichts gegen Programme einzuwenden, die in Not geratenen Menschen helfen beziehungsweise die Bewältigung ihrer Situation erleichtern, schon gar nicht wenn sie „theoretisch“ leicht zu finanzieren wären. Und es ist verständlich, dass aus griechischer Sicht der Wunsch besteht, für Geldtransfer anfallende Zinsen mögen, anstatt deutsche Banken zu finanzieren, für die Linderung der Lebensnot im eigenen ohnehin von der Krise stark betroffenen Land verwendet werden. Abgründig ist ein derartiger Vorschlag aber gerade darin, dass er verkleidet als Warnung mit einem Erstarken des Nazismus im Falle der Zuspitzung der sozialen Krise droht[29] und zugleich an antikapitalistische, letztlich antisemitische Ressentiments appelliert. Daran zeigt sich, wie sehr der linke proeuropäische Pragmatismus, den Varoufakis, Galbraith und Holland zu vertreten vorgeben, untergründig mit der gegen die EU gerichteten völkischen Racket-Bildung paktiert. Dass die drei Ökonomen, wenn sie die EU (wohl vergeblich) als Wohlfahrtseinrichtung anrufen, im Grunde den Volksstaat meinen, der sich auch ohne und gegen die EU etablieren lässt, belegen sie schlagend damit, dass das „Notprogramm für soziale Solidarität“ für die Bedürftigen anstatt Geld, das ihrem Status als Bürger Rechnung tragen würde, Lebensmittelgutscheine vorsieht, die sie zu guten Europäern im Sinne von Volksgenossen stempeln sollen: „Wenn eine Familie einen Scheck über 50 Euro bekommt mit dem Aufdruck „von der EU zur Verfügung gestellt“ und den im Supermarkt anstelle von Geld verwenden kann, werden die Bürger Europas automatisch anfangen, die EU mit anderen Augen zu sehen.“[30]

23 Ebd. S. 33 – 38.
24 Ebd. S. 48.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd. S. 52.
28 Ebd. S. 51.
29 Dazu passt die andere Drohung, die von Seiten der griechischen Regierung zu hören war: man wolle IS-Terroristen mit Pässen versorgen, damit sie nach Deutschland einreisen können.
30 Ebd. S. 52.

Alex Gruber

Der globale Minotaurus und der verlorene Faden des Wirtschaftsprofessors Varoufakis

I

Vier Jahre bevor er griechischer Finanzminister wurde, veröffentlichte der Wirtschaftswissenschaftler Yanis Varoufakis die englische Erstausgabe jenes Textes, der laut Klappentext der deutschen Zweitauflage von 2015 „sein erstes Buch für ein breites Publikum“[1] darstelle, und in dem er sich vor dem Hintergrund der Krise von 2008 einer Analyse der Weltwirtschaft widmet, die zugleich die Schwächen der hegemonialen Ökonomietheorien erweisen und so – unter Anschluss an John Maynard Keynes – einen wirksamen Weg aus der Krise aufzeigen möchte. Wie Keynes das harmonistische Axiom des Liberalismus und der klassischen Wirtschaftstheorie kritisierte, so wendet Varoufakis sich gegen die Gleichgewichtsvorstellungen der Neoklassik, die „trotz ihrer irrsinnigen Komplexität nicht einmal ansatzweise in der Lage“ sei, die Krise theoretisch adäquat zu erfassen und ihr etwas entgegenzusetzen. Die Geschichte der mathematischen Wirtschaftswissenschaften sei, so Varoufakis weiter, die Geschichte eines dramatischen Versagens – was umso bezeichnender sei, als doch die Theorie einer rationalen Lenkung der Volkswirtschaft seit Keynes vorliege und damit von den kritisierten Ökonomen also vorsätzlich ignoriert beziehungsweise verworfen werde: „Wenn die moderne ökonomische Theorie in ihrer ganzen Bandbreite keinen Raum für Krisen lässt und den Kapitalismus als ein System darstellt, das Märkte in einem zeitlosen Gleichgewicht miteinander verknüpft, dient sie als ideologisches Requisit der Fundamentalisten des freien Marktes.“[2]

Die Überlegungen Keynes' wieder ins Gedächtnis zu rufen und ihre Umsetzung angesichts der aktuellen Krisensituation voranzutreiben, ist also das erklärte Ziel von Varoufakis' Ausführungen: Der Kapitalismus als dynamische Gesellschaft verdanke seinen Erfolg zwei Produktionsprozessen – der Erzeugung eines Überschusses und der Erzeugung von Konsens über die Verteilung dieses Überschusses.[3] Die (Neo-)Klassik gehe davon aus, dass sich ein reibungsfreier Zusammenhang von Überschussproduktion und Verteilung dieses Überschusses von selbst ergebe. Deswegen könne sie auch keine immanenten Gründe für die Krise anführen und sie bestenfalls als Übergriff externer Störfaktoren auf ein an und für sich harmonisches System erklären. Doch, wie John Maynard Keynes bewiesen habe, sei die Annahme eines solchen Gleichgewichts eine ideologische, die den gesellschaftlich-ökonomischen Gegebenheiten nicht entspreche. In dieser Allgemeinheit hat Keynes in seiner Kritik recht, doch war es weder er, der diesen Einwand gegen die klassische Ökonomie das erste Mal formuliert hätte – dies hat Marx schon in seiner Kritik am Sayschen Gesetz getan[4] –, noch gelingt es seinen Ausführungen, die inkriminierten liberalen Theorien samt ihrer Setzungen zu transzendieren. Keynes und auch der darin sich auf ihn berufende Varoufakis sitzen vielmehr den spiegelbildlichen Fetischformen auf, wenn sie das Ungleichgewicht hervorheben, das – und darin fallen sie dann selbst wieder in die (Gleichgewichts-) Vorstellungen von der Möglichkeit eines krisenfreien Kapitalismus zurück – politisch verwaltet werden könne.

Weil der laut Eigenauskunft „unorthodoxe, eigenwillige Marxist“[5] Varoufakis von Warenform und Wertgesetz[6] überhaupt nicht und von der Konkurrenz nur sehr oberflächlich spricht – vielmehr werde die Verteilung des produzierten „Überschusses“ durch bewusste Entscheidung und im besten Fall durch Konsens geregelt – kann er auch nicht aufzeigen, worin es begründet liegt, dass die Reichtumsproduktion der kapitalistischen Gesellschaft krisenhaft ist. Folglich bleibt ihm, da er sie doch gerade erklären und bannen

1 Yanis Varoufakis: Der Globale Minotaurus. Amerika und die Zukunft der Weltwirtschaft [2012]. München 2015.
2 Ebd. S. 168 – 170.
3 Ebd. S. 44.
4 Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. Bd. 2. Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 26.2, S. 493 – 503.
5 Yanis Varoufakis: Rettet den Kapitalismus! [2013] In: WOZ, Nr. 09/2015, https://www.woz.ch/-5a79 (letzter Zugriff 17. 4. 2015).
6 Statt von Waren handelt Varoufakis von Gütern, wobei laut ihm „Geld und Arbeit besondere Güter sind“, deren Eigenheit darin bestehe, „wertschöpfende Kraft“ zu besitzen. Der so geschöpfte Wert sei dann folgendermaßen zu bestimmen: „Eines ist sicher: Genau wie Liebe, Poesie, Pornografie und Schönheit erkennt man Wert, wenn man ihn vor sich hat, auch wenn man es unmöglich findet, ihn analytisch zu definieren.“ (Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 66 – 68.) Wert sei also eine Kategorie, die unmittelbar positiv vorliege und keine sich hinter dem Rücken der Beteiligten durchsetzende ‚verrückte Form', die in ‚vertrackten Dingen' erscheint: Hier sitzt Varoufakis dem Geldfetisch auf.

möchte, nichts übrig, als die Krise ebenso dogmatisch zu setzen, wie die von ihm kritisierte Neoklassik sie wegdefiniert. Würde er dagegen versuchen, sie begrifflich zu entfalten, so widerspräche er zwangsläufig seinen diversen anderen Grundannahmen: „Aber was veranlasst die Unternehmensmogule zu investieren?", fragt er etwa und fährt dann fort: „Die Antwort lautet Optimismus! ... Denn wenn viele investieren, werden die Auftragsbücher voll sein, die Beschäftigung wird steigen, die Menschen haben Geld zum Ausgeben, und die Wirtschaft wird brummen, wenn sie ihre schönen neuen Produkte auf den Markt bringen. Aber wenn sie nicht genügend investieren, wird es wenig Bestellungen geben, die Beschäftigung wird lahmen und die Nachfrage schleppend sein. Deshalb stecken die CEOs in einem *Vorhersageparadox*: Wenn sie alle gute Zeiten vorhersagen, werden gute Zeiten kommen, und ihre optimistischen Annahmen werden sich bestätigten. Aber wenn sie schlechte Zeiten prophezeien, werden schlechte Zeiten kommen und den ursprünglichen Pessimismus bestätigen. So erfüllt sich die Prophezeiung selbst".[7]

Wenn dem so ist, warum machen dann die Unternehmensführer nicht kollektiv in guter Laune und garantieren so die sich ewig ausdehnende produktive Verwertung und damit den krisenfreien Kapitalismus? Weil, so führt Varoufakis aus, „die Kapitalisten bei der ersten Ahnung einer drohenden Rezension in einen Investitionsstreik treten, woraufhin die Rezession kommt und ihre düsteren Vorhersagen bestätigt."[8] Woher aber diese Rezessionsdrohung kommen soll und warum die Unternehmer nicht einfach mit Optimismus auf sie antworten, um sie so zum Verschwinden zu bringen, diese Antwort bleibt Varoufakis schuldig; beziehungsweise weicht er hier auf die Spieltheorie aus, mittels derer er im Laborversuch beweisen möchte, dass menschliches Handeln in ökonomischen Dingen nicht rational sein könne. Diese Verortung der Krisenhaftigkeit in nichts als der Psychologie der Marktteilnehmer ist gerade dem Versagen geschuldet, sie aus den polit-ökonomischen Verhältnissen zu bestimmen. Und auch darin entspricht die Darstellung von Varoufakis der von Keynes, der die Konjunkturbewegung ebenfalls auf Vertrauenserschütterung zurückführt, ohne aufzeigen zu können woher der mangelnde Investitionswille denn kommen soll, wenn das Absinken der erzielten Profite doch dessen Resultat sei – und der deswegen ebenfalls die Liquiditätsvorliebe hypostasieren muss, ohne ihre Genesis ausweisen zu können.[9] Insofern ist denn auch in Bezug auf Varoufakis der Kritik Kurt Baumanns zuzustimmen, dass in der Keynes'schen Theorie überall die Überzeugung durchklinge, die Übel der kapitalistischen Wirtschaft beruhten auf mangelnder Einsicht.[10]

Dieser Psychologisierung und also Subjektivierung der Krise steht in Varoufakis' *Globalem Minotaurus* unvermittelt eine objektiv gefasste Theorie gegenüber; und weil ihm die beiden Stränge seiner Erklärung vermittlungslos auseinanderfallen, spricht Varoufakis auch von einer „unterschwelligen, beinahe ironischen Verschwörung"[11], die sie eingingen – eine Einheit erheischende Hilfskonstruktion, durch die er die disparaten und widersprüchlichen Bereiche begrifflich zusammenzuzwingen versucht. Während einerseits die, sei's optimistische, sei's pessimistische, Einstellung in Bezug auf den künftig zu erwartenden Gewinn ausschlaggebend für den Konjunkturzyklus sein soll, so stecke doch auch ein störender „Geist in der Maschine", auf die „unsere korporativen Finanzmarktgesellschaften" zwangsläufig hinausliefen. Weil „Wert nun einmal menschliches Zutun erfordert", weil dieser menschliche Beitrag aber zugleich eine „Quelle der Instabilität" sei, deswegen werde die menschliche Arbeitskraft nicht nur zusehends durch Maschinen ersetzt, sondern auch sie selbst werde so diszipliniert, „dass sie mit maschinengleicher Effizienz ihre Leistung erbringt". Die solcherart „mechanisierten Arbeitskräfte" produzierten zwar noch, schöpften aber, ihrer „Menschlichkeit" zusehends beraubt, immer weniger Wert: „Und dann beginnt die Krise." Hier enthüllt sich Varoufakis' konkretistisch-anthropologisches Verständnis von Wert, wenn er diesen mit dem „Menschsein" schlechthin verknüpft und nicht die Ware Arbeitskraft als Bedingung der Möglichkeit von Wertverwertung annimmt, sondern ein ansonsten nicht näher bestimmtes „menschliches Zutun", das allein dadurch gekennzeichnet sein soll, sich nicht „durch und durch in eine Ware verwandeln zu lassen."[12] Nicht die Warenform und der

7 Ebd. S. 63.
8 Ebd. S. 65.
9 Kurt Baumann: Keynes' Revision der liberalistischen Nationalökonomie. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Photomechanischer Nachdruck mit Genehmigung des Herausgebers. Jahrgang 5/1936. München 1980, S. 393 – 398.
10 Ebd. S. 401 f.
11 Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 71.
12 Ebd. S. 67 – 71. Nicht zufällig zitiert Varoufakis an dieser Stelle den Film *Matrix*, in dem jene Verwandlung qua Einnahme einer das „Menschsein" auslöschenden Pille die

ihr zugehörende Doppelcharakter werden also als das verstanden, wodurch die abstrakt-allgemeine Form des Reichtums vermittelt ist, sondern vielmehr die Nicht-Warenförmigkeit.[13] Demgemäß sei es dann recht eigentlich auch der Versuch des Kapitalismus, sich die Arbeit dennoch zu subsumieren und sie so zu entmenschlichen, der zur Unterminierung der Produktion von Wert und damit in die Krise führe – weswegen es zunächst einmal auch gelte, „den Kapitalismus vor sich selbst zu retten"[14], indem man dieser Tendenz gegensteuert; während Varoufakis als langfristige Utopie, darin durchaus an den traditionellen Marxismus anknüpfend, wohl die Emanzipation der Arbeit vom Kapital vorschweben dürfte.

II

Der Kapitalismus als dynamische Gesellschaft produziere seinen Reichtum ungleichmäßig, weswegen es, so Varoufakis, einer Instanz bedürfe, die korrigierend eingreift – wobei auch hier ein *quid pro quo* herhalten muss, die Widersprüche seiner Theorie zu überdekken und ihre Einheit und Systematik zu gewährleisten. Sprach er zuvor vom Wert, der mit dem Grad der qua Automatisierung durchgesetzten Reduktion der Arbeit auf eine Ware abnehme, so setzt er nun wiederum den Reichtum unvermittelt mit dem durch Produktivitätssteigerung erzeugten Überschuss gleich, und formuliert auf diese Weise eine Art allgemeines Gesetz: „Im Allgemeinen besteht jedes ökonomische System aus Einheiten, die eher Überschuss produzieren, und anderen, die eher Defizite erzeugen. Damit das System im Gleichgewicht bleibt, muss es Mechanismen zum Überschussrecycling haben".[15] Wäre der Überschuss ohne nennenswerten Wert, wie es seine Theorie von der Abnahme der Wertschöpfung durch Rationalisierung und Kommerzialisierung nahelegt, dann wäre nicht einsichtig, wie mit der Umverteilung dieser Anhäufung wertlosen Geldes den Defizitländern bei der Reduzierung ihrer Schulden und der Ankurbelung einer neuen produktiven Phase geholfen werden könnte. Letzten Endes geht es auch hier bloß wieder um die Überwindung des „Vorhersageparadoxons"[16], was beinhalten muss, dass für Varoufakis Geld als „besonderes", weil wertschöpfendes „Gut"[17] selbst nicht von der Krise betroffen ist. Insofern darf er geradezu zwangsläufig die spezifische Differenz zwischen abstraktem und konkretem Reichtum nicht zu Bewusstsein kommen lassen: Sein Schwanken ist nicht zuletzt seiner Intention geschuldet, die Möglichkeit einer krisenfreien, weil politisch rational regulierten Wertverwertung[18] auf der Basis technischer Innovation aufzuzeigen. Andernfalls bliebe ihm bloß die Propagierung von Maschinenstürmerei als Ausweg oder die Postulierung einer finalen Zusammenbruchskrise, ähnlich wie dies etwa die *Krisis* tut, an deren Formulierung vom „Abschmelzen der Wertbasis" seine Ausführungen stellenweise erinnern – wenngleich wie eine volkstümliche Ausgabe ihrer Überlegungen. Davor, die Krise unmittelbar auf die Irrationalität aller auf dem Markt agierenden Akteure zurückzuführen, wie es seinen spieltheore-

einzige Möglichkeit darstellt, die dem Protagonisten die Wiedereingliederung in jene vollendete „Maschinenökonomie" ermöglichte, die zwar Produkte ausstößt, aber keine „Werte" produziert. In dieser Formulierung scheint auch durch, dass Varoufakis letzten Endes einem moralischen Verständnis von Wert anhängt, wie es sich dann auch an anderer Stelle zeigt, wo er das produzierte „Gut" mit der sittlichen Bestimmung „gut" unmittelbar verknüpft. (Varoufakis: Rettet den Kapitalismus! (wie Anm. 5).)

13 Tatsächlich spricht Varoufakis in diesem Zusammenhang von einer „*Polarität* innerhalb der menschlichen Arbeit, zwischen den beiden ‚Naturen' der Arbeit: erstens Arbeit als eine wertschöpfende Aktivität (die ‚formgebende Tätigkeit' durch das ‚Feuer der Arbeit', wie Marx sagt), die niemals im Voraus quantifiziert werden kann (und deshalb nicht in eine Ware verwandelt werden kann), und zweitens die Arbeit als Quantität (das heisst als verausgabte Arbeitsstunde), die käuflich und mit einem bestimmten Preis versehen ist." (Ebd. [Kursivierung nicht im Original].) Wenn Varoufakis doch den Begriff des Doppelcharakters verwendet, dann im Sinne dieser „Polarität": Dementsprechend wirft er Marx auch vor, jenen Charakter zwar entdeckt, just „während der Arbeit am ‚Kapital' aber aufgegeben" zu haben. (Ebd.)

14 Ebd.

15 Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 83.

16 In diesem Zusammenhang schreibt Varoufakis in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg, dass es erst die Kriegswirtschaft war, die die Krise von 1929 endgültig überwunden habe: „Der Krieg befreite die Staatsfinanzen von allen politischen Einschränkungen. Die Regierung gab Geld aus, als gäbe es kein Morgen, die Staatsverschuldung verdoppelte sich, aber der Zyklus des sich selbst verstärkenden Pessimismus war durchbrochen. … Nur leider hatten Millionen sterben müssen, bevor die Politik dem Staat erlaubte, angemessen und umfassend zu handeln." (Ebd. S. 74.) Wenn es also letztlich doch nur auf die richtige, nämlich produktive Einstellung zum Geldausgeben ankommt, so fragt man sich, warum sich Varoufakis überhaupt damit abmüht, so etwas wie eine objektive Krisentheorie zu formulieren.

17 Siehe dazu Anm. 6.

18 „Es sieht so aus, als wäre die Eurokrise vom ökonomischen Standpunkt völlig unnötig" und wäre nur einer national-egoistischen Politik Deutschlands geschuldet, schreibt Varoufakis, und legt drei Schritte dar, mittels derer „Europa diese Krise in eine paar Wochen lösen könnte." (Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 246 – 249.)

tischen Erläuterungen entsprechen würde, schreckt Varoufakis ebenfalls zurück, hat er diesen Part doch für jene Teile der Gesellschaft reserviert, die von einem Mechanismus zur Räson gebracht werden sollen, der dem großen Rest gegenüber die quasi-ökologische und nachhaltige Funktion des „Überschussrecycling" innehat.

In der Existenz eines solchen Apparats zur Verwaltung des Überschusses die *conditio sine qua non* für das Funktionieren des Kapitalismus erkannt zu haben, dies sei die große Entdeckung gewesen, die John Maynard Keynes angesichts der Weltwirtschaftskrise von 1929 gemacht habe. Doch die Chance, die sich mit dieser Entdeckung ergeben habe, sei ungenutzt geblieben. Auf der Konferenz von Bretton Woods im Jahr 1944 schlug Keynes mit der Einrichtung einer *International Clearing Union* (ICU) die Schaffung eines „globalen Mechanismus zum Überschussrecycling (GMÜR)" vor, die die weltweiten Überschuss- und Defizitströme regulieren und ausgleichen sollte. Die zu schaffende Institution sollte, so legt Varoufakis die Intention von Keynes dar, produktive Investitionen in Defizitregionen ermöglichen, indem sie diesen billiges Geld in Form von zinsfreien Krediten zukommen ließ, die sich wiederum aus Strafzahlungen finanzieren sollten, welche Länder mit hohen Überschüssen zu entrichten hätten, „sodass sich ein automatischer GMÜR ergeben würde."[19]

Was als automatischer Mechanismus zur Herstellung eines weltweiten ökonomischen Gleichgewichts präsentiert wird, würde auf nicht weniger hinauslaufen als auf die Etablierung einer an der ideologischen Vorstellung vom Weltsouverän gebildeten Instanz, die scheinhaft bleiben muss, weil sie ebenso eine Rationalisierung des Weltmarktes darstellt, wie es sie in der Welt der konkurrierenden Staaten notwendigerweise nicht geben kann: „Die Sehnsucht nach dem Weltsouverän entspringt der Krise. In dem richtigen Gefühl, dass der eigene Souverän, der einzelne Staat sie nicht bewältigen kann ... keimt der falsche Gedanke, es bedürfe bloß eines alle Staaten und Bürger unter sich begreifenden Souveräns, welchen Ursprungs auch immer, die Prozesse des Kapitals lückenlos und an allen Punkten der Erde zu kontrollieren. Nur daß man sich scheut, ihn beim Namen zu nennen, und so ist meist von einer ‚neuen Weltfinanzordnung' die Rede"[20] – hier eben in Form eines „GMÜR". Dem Fetischcharakter dieser Vorstellung gemäß interpretiert Varoufakis das Scheitern der Keynes'schen Pläne nicht aus deren immanenter Widersprüchlichkeit, sondern als Resultat einer bewusst getroffenen Entscheidung der USA, die statt einer rationalen Lenkung des Weltmarkts zuzustimmen „eine globale Nachkriegsordnung errichteten, die die amerikanische Hegemonie in Edelstahl gießen würde."[21]

Dieser „Globale Plan" der USA bestand laut Varoufakis darin, dass sie als nationaler Akteur – anstelle der nicht geschaffenen „*internationalen* Instanz" ICU – Geld in Form von Direktinvestitionen und Aufbauhilfen in das vom Krieg zerstörte Europa wie Japan pumpten, um diese im Gegenzug zu liquiden Abnehmern des amerikanischen Überschusses zu machen. Im Gegensatz zu den Keynes'schen Plänen eines „formalen, kooperativen Systems für das Recycling von Überschüssen"[22] schafften die US-Politiker ein hegemoniales, gar imperialistisches System, um so zur „Stabilisierung des Weltkapitalismus"[23] in ihrem eigenen Interesse beizutragen. Ein Teil des „Globalen Planes" der USA sei es dabei gewesen, die Integration Europas zu betreiben, um dort einen einheitlichen Markt für ihre Überschüsse herzustellen: „Im Gegensatz zur Darstellung der Europäer selbst, die die europäische Einigung als einen Traum rühmten, der dank der europäischen Außenpolitik und einem eisernen Willen die gewaltsame Vergangenheit des Kontinents zu überwinden, verwirklicht wurde, war die europäische Integration eine große amerikanische Idee, die durch amerikanische Diplomatie auf höchstem Niveau umgesetzt wurde."[24] Doch sei diese Politik zweischneidig gewesen, womit sie den Grundstein der nächsten Krise bereits mit ihrer Etablierung gelegt hätte: Denn um die europäischen Staaten in „amerikanische Satrapen"[25] zu verwandeln, die mittels kaufkräftiger Nachfrage die amerikanischen Überschüsse konsumieren konnten, musste zugleich deren Fähigkeit zur Kapitalakkumulation gefördert werden, was hauptsächlich Deutschland zugutegekommen sei. Die von den USA ersonnene und in Szene gesetzte Vereinigung

19 Ebd. S. 84.
20 Gerhard Scheit: Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts. Freiburg 2009, S. 207.
21 Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 76.
22 Ebd. S. 103 f.
23 Ebd. S. 100. „Der neue Hegemon geblendet durch seinen frisch erworbenen Status eines Supermacht, übersah, dass es gut gewesen wäre, sich wie Odysseus freiwillig an einen homerischen Mast zu fesseln" – den Mast eines wirklichen „GMÜR", der mittels „formalem Automatismus" allein in der Lage wäre, die globalen Überschussströme zu recyceln. (Ebd. S 113.)
24 Ebd. S. 97.
25 Ebd. S. 101.

Europas durch die Vorläuferorganisationen der EU brachte „den ‚Lebensraum' wieder, den die aufstrebende deutsche Industrie in ihrem unmittelbaren wirtschaftlichen Umfeld brauchte."[26] Dass Varoufakis explizit den Terminus „Lebensraum" verwendet, um den Marshall-Plan zu charakterisieren, verweist nicht zuletzt darauf, dass er keinen Begriff von der Krisenlösung durch Vernichtung besitzt, die der Nationalsozialismus in Szene gesetzt hat. Der unter der Parole vom „Lebensraum" geführte Vernichtungskrieg der Deutschen wird von Varoufakis offensichtlich bloß als imperialistischer Kampf um Rohstoffquellen und Absatzmärkte betrachtet – und darin zwar im gewaltsamen Ausmaß, nicht aber im Grundsatz verschieden von den US-amerikanischen Bemühungen nach 1945, den Verwertungsprozess in Europa mittels Finanzhilfen wieder in Gang zu bringen. Die Antipathie gegenüber Deutschland, die Varoufakis immer wieder nachgesagt wird, speist sich letzten Endes also aus seiner antiimperialistischen Weltsicht[27], die von der Spezifik deutscher Ideologie und Krisenlösung nicht nur keinen kritischen Begriff hat, sondern diese im Gegenzug als beliebige Spielmarke für Projektion und Feindmarkierung heranzieht, die eben auch, nur scheinbar paradox, gegen die USA eingesetzt werden kann.

Der „Globale Plan" der USA sei also von Anfang an mit einer „Achillesferse" behaftet gewesen: Dass keine an Keynes' Vorstellungen orientierte internationale Instanz zur Verwaltung der Weltwirtschaft eingerichtet worden war, sondern diese Regulierung von den Vereinigten Staaten im Dienste ihrer Hegemonie vorgenommen wurde, führte laut Varoufakis in weiterer Folge dazu, dass die USA ihren eigenen Überschuss nur absetzen konnten, indem sie anderswo Überschüsse aufbauten, womit sich die Funktion des Überschussrecyclings ad absurdum geführt habe. Die nächsten Krise sei demnach nur eine Frage der Zeit gewesen. Als diese Krise in den 1970er Jahren dann auch wirklich eintrat, so legt Varoufakis seine Vorstellung von politischer Ökonomie dar, hätten die Verantwortungsträger in den USA den „Globalen Plan" über den Haufen geworfen und ein neues „Ungeheuer"[28] ersonnen, das ihnen erlauben sollte, an ihrer Vorherrschaft festzuhalten: Sie machten sich „daran, die zerfallende Realität vollends zu zerstören und eine große, weltweite Krise zu verursachen, damit aus ihr eine neue hyperdynamische Realität hervorgehen konnte".[29] Die USA, gestützt auf ihre Hegemonie und den Dollar als Leitwährung, hätten sich nun daran gemacht, durch „strategische Desintegration" eine neue Situation zu schaffen, in der sie nicht trotz, sondern wegen der Ungleichgewichte weiter die Welt dominieren konnten, in dem sie alle Überschüsse als eine Art Tribut auf sich zogen und sich davon ernährten. „Insofern war eine Art *permanente Negativtechnologie* erforderlich: Die Hüter des Minotaurus ... mussten versuchen, durch die Erzeugung von Ungleichgewicht zu herrschen, durch Destabilisierung und Behinderung"[30], sprich: „durch die bewusste *Entscheidung*, die Weltwirtschaft in einen chaotischen, trotzdem seltsam kontrollierten Zustand zu stürzen – in das Labyrinth des Globalen Minotaurus."[31]

Die Sehnsucht nach solch mythologischen Bildern charakterisiert die Schriften von Varoufakis: Sie ermöglichen es ihm, die gleichermaßen undurchschauten wie als Naturgewalten erscheinenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu rationalisieren und sie sich, wenngleich notwendig wahnhaft, einsichtig zu machen. Diente der historische Mythos dazu, die übermächtige erste Natur zu vermenschlichen, solcherart Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen, um es so berechen- und beherrschbar zu machen, so wird im modernen Mythos die zweite Natur personifiziert und mythologisiert, um im so gewonnenen Bild des Bösewichts die antagonistischen Momente der Gesellschaft dingfest zu machen. Die immanente Krisenhaftigkeit wird abgespalten und in einem Feindbild personalisiert: im alles zermalmenden Moloch[32] oder blutsaufenden und menschenfressenden Minotaurus, an dessen Bekämpfung sich der Weltsouverän etablieren soll, der sich solcherart als im Abwehrkampf gegen geradezu mythologische Urgewalten, Monster und Dämonen befindliche Instanz der Menschlichkeit präsentiert.[33]

26 Ebd. S. 96. „Lebensraum" wird von Varoufakis auch im englischen Original des Buches verwendet. Er hat sich also ganz absichtlich für diesen Begriff und die Assoziationen, die er hervorruft, entschieden. So stellt der Begriff „Lebensraum" einen der zentralen Begriffe in Alfred Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* dar, ebenso wie bei Hjalmar Schacht, dem NS-Reichswirtschaftsminister sowie Reichsbankpräsidenten. Der Nationalsozialismus kommt in Varoufakis *Globalem Minotaurus*, der sich doch nicht zuletzt der Geschichte der EU widmet, nicht mit einem einzigen Wort vor: Er wird verdrängt und bricht sich nur in den Projektionen Bahn.

27 Deutschland, so schreibt Varoufakis an anderer Stelle unter expliziter Bezugnahme auf den Deleuzschen Begriff, sei zum „*Simulacrum*" des amerikanischen Systems der Überschussregulierung geworden. (Ebd. S. 234.)

28 Ebd. S. 119.

29 Ebd. S. 261.

30 Ebd. S. 135.

31 Ebd. S. 125.

32 Varoufakis: Rettet den Kapitalismus! (wie Anm. 5).

III

Doch die Geister, die mit der Etablierung des „Globalen Minotaurus" gerufen wurden, wurde die Weltwirtschaft laut Varoufakis in Folge genauso wenig los, wie der „Globale Plan" eine krisenfreie Regulierung der Überschüsse gewährleistet hatte. Die hyperdynamische Gesellschaft, die durch ihn geschaffen wurde, sei noch weit anfälliger für Ungleichgewichte gewesen als die dynamische davor, obwohl und gerade weil sie doch von ihnen lebte: Um trotz der Defizite Überschuss anziehen zu können, hätten sich die „Schöpfer des Minotaurus (Amerikas Spitzenpolitiker und ein paar Hohepriester von der Wall Street)" nämlich darauf verlegt, mittels komplizierter und halsbrecherischer Derivate „toxisches privates Geld" zu generieren und zu akkumulieren.[34] Dies sei ihnen gelungen, indem sie aus Derivaten, die ursprünglich „freundliche ‚Geschöpfe'"[35] zur „Wertaufbewahrung" gewesen seien, ein „Tauschmittel" gemacht haben.[36] Varoufakis spielt hier eine Funktion des Geldes gegen eine andere aus: Wird das „allgemeine Tauschmittel" (Marx) Geld getauscht, die „allgemeine Ware" also selbst als Ware gehandelt, so wird sie aus einem nützlichen Ding zu einem schädlichen, so die auf der Grundlage des Kapitals sich gegen das fiktive Kapital wendende Logik, die hinter Varoufakis' Ausführungen steht. Auf diese Weise sei es der Wall Street gelungen, „ein paralleles Währungssystem zu schaffen, eine Form von *privatem* Geld ... Die globale Wirtschaft wurde von diesem toxischen Geld abhängig, das sich aufgrund seiner Natur in einer nicht nachhaltigen Weise weiter teilte und vervielfachte. Und als es dann [in der Krise von 2008] zu Asche wurde, brach der Weltkapitalismus zusammen."[37]

Das „Virus des Kasino-Kapitalismus"[38], das durch die Handlanger des Minotaurus im Finanz- und Bankensektor ausgebrütet worden sei, habe schließlich „auf die Realwirtschaft übergegriffen, wo die Menschen konkrete Dinge produzieren (statt für unfassbare Summen einfach nur Papier hin und her zu schieben)"[39] und dafür gesorgt, dass die Gesellschaft in eine neue Phase eingetreten sei. Wie 1989 – „im Goldenen Zeitalter des Globalen Minotaurus" – der Sozialismus gestorben sei, so in der Krise von 2008 – „als die Herrschaft des Untiers über die Weltwirtschaft endete" – der Kapitalismus. „An seiner Stelle haben wir ein neues Gesellschaftssystem: die *Bankrottokratie*, die Herrschaft der bankrotten Banken."[40] Insofern der „Globale Minotaurus" als Ersatzmechanismus für das Recycling globaler Überschüsse fungiert habe, indem er diese an sich zog und in die USA transferierte, habe er in seiner Pervertierung einer rationalen Regulierung nichtsdestotrotz noch eine regulierende und damit stabilisierende Funktion ausgeübt. Diese sei durch den Zusammenbruch von 2008 endgültig verschwunden, und die Welt befinde sich seitdem in einem Zustand permanenter Instabilität. Weil die Politik sich über die Produktion von „toxischem Geld", mit dem sie die Defizit- und Überschussströme auszugleichen hoffte, in die Geiselhaft der Banken und der Wall Street begeben habe, deswegen sei sie auch nicht in der Lage gewesen, der Krise ein Lösungsmodell entgegenzusetzen. Gefangen in „den giftigen Netzen der erlahmenden Handlanger des Minotaurus"[41] hätten die Politiker sich „schreckensstarr" vor Angst nicht daraus befreien können, sondern „bedingungslos" alles daran gesetzt, den darniederliegenden Finanzsektor zu unterstützen. „Wie in einem Zombie-Film saugten die untoten Banken ihre Kraft aus dem Staat und wandten sich dann sofort gegen ihn!" – errichteten

33 So schreibt auch Varoufakis in der Einführung seines *Globalen Minotaurus*, dass auch ein Titel wie „der ‚Globale Staubsauger' das Thema des vorliegenden Buches tatsächlich treffend wiedergegeben hätte. ... Doch auf einer symbolischeren Ebene hätte der Staubsauger den dramatischen, geradezu mythologischen Aspekten der internationalen Konstruktion ... nicht Rechnung getragen". (Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 36.) Aus dem Bild eines heldenhaften Abwehrkampfes gegen ein Haushaltsgerät lässt sich offensichtlich kein mobilisierendes Potential schöpfen.

34 Ebd. S. 173 – 175.

35 Ebd. S. 147. „Bevor der Globale Minotaurus vorsätzlich die Weltwirtschaft desintegrierte ... waren *Derivate* freundliche ‚Geschöpfe', die hart arbeitenden Farmern halfen, in einer schrecklich unsicheren Welt ein Minimum an Sicherheit zu finden. Die Warenbörse von Chicago (ursprünglich hieß sie Börse für Butter und Eier) gab leidgeprüften Farmern die Chance, heute zu einem festen Preis die Ernte des nächsten Jahres zu verkaufen, und bot ihnen somit ein Mindestmaß an Sicherheit und Berechenbarkeit."

36 Ebd. S. 160.

37 Ebd. S. 176 f. Metaphern von Gift, Drogen und Abhängigkeit verwendet Varoufakis mit ebensolcher Regelmäßigkeit, wie er mythologische Bilder herbeizitiert: „In einer Zeit, in der die Neoliberalen die Mehrheit der Menschen mit ihren theoretischen Fangarmen umschließen ... vermittelte mir Marx auch die Werkzeuge, dank deren ich immun gegenüber der giftigen Propaganda der neoliberalen GegnerInnen wirklicher Freiheit und Vernunft geworden bin." (Varoufakis: Rettet den Kapitalismus! (wie Anm. 5).)

38 Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S. 277, Fn. 5.

39 Ebd. S 188.

40 Ebd. S. 200.

41 Ebd. S. 266 f.

also ein Herrschaftssystem des „Zombie-Terrors", wie Varoufakis seine „Bankrottokratie" auch charakterisiert.[42] Die entmachteten Politiker hätten keine Möglichkeit mehr, regulierend in die andauernde Krise einzugreifen, womit die nächste Zukunft eine sein werde, in der die „treuesten und hässlichsten Helfer des Globalen Minotaurus"[43], die nun die Herrschaft an sich gerissen hätten, sich gänzlich ungehindert austoben könnten.

Die politische Strategie von Varoufakis ist es, einen Gegensouverän zu etablieren gegen die von ihm projizierte allumfassende Souveränität der Wall Street und des von ihr abhängigen Banken- und Finanzsektors. Dies ist der gemeinsame Feind, gegen den es anzugehen gelte, um die „Perspektive einer weltweiten Neuordnung"[44] offenzuhalten. Nur so könne das Projekt der politischen Regulierung der Weltwirtschaft durch einen „GMÜR" doch noch Realität werden, der dann für eine wahrlich „stabile globalisierte soziale Ökonomie"[45] sorgen könne. Es soll also ein Souverän geschaffen werden, dem diesmal wirkliche Macht zukomme, die nationalen Egoismen und die Hybris der Finanzmärkte an die Kandare zu nehmen, um so eine stabile Wirtschaftsordnung herzustellen, in der die Industrie, befreit vom Gängelband der Spekulanten, sich „auf ihre Kernaufgabe konzentrieren (‚Dinge' gut herzustellen)"[46] könnte. Der Wahn, die Herrschsucht und die Strafphantasien, die in solchen Vorstellungen stecken, werden kaschiert, indem Varoufakis der Wall Street unterschiebt, unrechtmäßig schon zu besitzen, was er selbst für seinen „Mechanismus zum Überschussrecycling" beansprucht: die Macht, global zu herrschen – und indem er gleichzeitig den USA andient, die Seite zu wechseln und sich unter die Kämpfer für eine mögliche andere Welt einzureihen. „Die Antwort hängt wieder einmal ganz und gar von den Vereinigten Staaten ab. Wenn die politisch Verantwortlichen in Amerika begreifen", was die endgültige Transformation des von ihnen geschaffenen „Minotaurus" in die „Bankrottokratie" tatsächlich bedeutet, „dann besteht die Chance auf eine Zukunft, die sich als rational und stabil erweisen wird, und die wenigstens eine Spur von Hoffnung in sich trägt, dass unsere jüngste Krise ihr kreatives Potential freisetzen darf." Der Allerweltsjargon von der Krise als Chance, die ob der in ihr sich eröffnenden Möglichkeiten nicht ungenutzt bleiben dürfe, ist die Begleitmusik zur Feinderklärung, durch sie tritt die Frontstellung gegen das Finanzkapital als „Beginn eines neuen, authentischen Humanismus" auf.[47]

Solche Ressentiments, die von der „Herstellung des allgemeinen Chaos" (Karl Kraus) zehren und daraus ihre Kraft gewinnen, kommen ohne den Hass auf jenen Staat nicht aus, der geradezu naturwüchsig dazu auserkoren wird, die Negativfolie jenes „authentischen Humanismus" abzugeben, in den der Wahn vom Weltsouverän sich kleidet. Die hierin sich ausdrückende psychische Disposition des autoritären Rebellen manifestierte sich einmal mehr, als Varoufakis im Jahr 2005 als Moderator des staatlichen australischen Radiosenders SBS tätig war und schließlich entlassen wurde – wegen seiner dort auf Sendung geäußerten antiisraelischen Tiraden. Es ist der jüdische Staat, auf den der eigene, verdrängte und verleugnete Wunsch nach Krise und Gewalt projiziert wird, um ihn loszuwerden und ihm zugleich frönen zu können: durch das Ausmalen der Schandtaten und Verbrechen, die der so Gezeichnete tagtäglich begehe, sowie durch Identifikation mit jenen, die in angeblicher Notwehr den Kampf gegen das verhasste Ungeheuer aufnehmen; eine Identifikation, die stets auf dem Sprung ist, selbst loszuschlagen. Israel, so führte Varoufakis in seiner Sendung aus, betreibe eine Politik voller „Sadismus" gegenüber den Palästinensern und verübe „entsetzliche Taten" und „Verbrechen gegen die Menschheit" in der Westbank. So hätten „israelische Staatsbürger und alle Juden der Diaspora" das Recht, sich frei in der Westbank zu bewegen[48], die den Palästinensern gewaltsam weggenommen worden und gestohlen worden sei, und die Israel sich nun nach und nach durch den Bau eines als Sicherheitseinrichtung verbrämten „Betonmonsters" einverleibe. Während die Welt zu diesen Verbrechen schweige, so bringt er

42 Ebd. S. 197 f.
43 Ebd. S. 206.
44 Ebd. S. 257. Bereits in seinem im Mai 2013 auf dem *Subversive Festival* in Zagreb gehaltenen Vortrag *Rettet den Kapitalismus!* plädierte Varoufakis für die Bildung von „Allianzen mit reaktionären Kräften", um dieses Projekt voranzutreiben; „dahinter steht die Idee, strategische Allianzen sogar mit Rechten zu schmieden, mit denen wir ein einfaches Interesse teilen: das Interesse, die negative Rückkopplung zwischen Austerität und Krise, zwischen bankrotten Staaten und zerbrochenen Rücken zu beenden." (Varoufakis: Rettet den Kapitalismus! (wie Anm. 5).)
45 Varoufakis: Der Globale Minotaurus (wie Anm. 1), S 267.
46 Ebd. S. 221.
47 Ebd. S. 268 f. An anderer Stelle spricht Varoufakis von der Krise auch als „Zukunftslabor". (Ebd. S. 40.)
48 Tatsächlich ist es Israelis verboten, in jene Gebiete der Westbank einzureisen, die gemäß des Oslo-Abkommens der Verwaltungshoheit und Sicherheitszuständigkeit der Palästinensischen Autonomiebehörde unterliegen.

die Quintessenz seines Beitrags auf den Punkt, „wundert sie sich, wenn einige dieser Palästinenser sich Dynamit umschnallen und sich selbst in Luft sprengen."[49] In der hier sich ausdrückenden Rationalisierung der Vernichtungswut der Selbstmordattentäter, bei gleichzeitiger Dämonisierung der gegen sie ergriffenen Verteidigungsmaßnahmen, kommt der der Theorie des *Globalen Minotaurus* immanente Wahn zu sich selbst.

49 Yanis Varoufakis: SBS Greek „economic news". From SBS transcripts. 29. 8. 2005. Republished 22. 11. 2005. In: http://www.icjs-online.org/index.php?eid=702&ICJS=2394&article=655 (letzter Zugriff 17. 4. 2015). Auch die weiteren Bilder, die Varoufakis in seinem Beitrag zeichnet, sind Ausdruck antisemitischer Agitation: Während die Palästinenser als einfache, „in Lumpen gehüllte" Bauern präsentiert werden, die ihr Land und ihre Olivenbäume kultivieren, kommen die Israelis nur als sadistische Soldaten vor oder als „jüdische Siedler", deren Leben von „Swimmingpools", „Internet" und „supermodernen Autobahnen" gekennzeichnet ist.

Leo Elser

Das exzessive und das ‚anständige' Ressentiment[1]

Als anlässlich des Gazakrieges im Sommer 2014 in ganz Europa größtenteils islamische Jugendliche „Kindermörder Israel", „Hamas, Hamas, Juden ins Gas" und „Jude, Jude, feiges Schwein, komm heraus und kämpf allein" riefen und, oft ungestört von der Polizei, auf israelsolidarische Gegendemonstranten losgingen, in einigen Städten gefolgt von Brandanschlägen auf Synagogen und einer Welle von antisemitischen Drohbriefen an jüdische Organisationen, mussten zwar erst die offiziellen Vertretungen der deutschen Juden die Öffentlichkeit darauf hinweisen, dass man es hier mit Antisemitismus zu tun habe, dann aber erklärten sich auch weite Teile aus Zivilgesellschaft und Politik bereit, wie es im Jargon heißt: ‚ein Zeichen' zu setzen gegen Judenhass.

1 Der vorliegende Text ist eine überarbeitete und ausgeführte Fassung des Jour-Fixe-Textes der Initiative Sozialistisches Forum vom Wintersemester 2014/15. Es handelt sich dabei um vorläufige und unsystematische Überlegungen zum Charakter des antisemitischen Ressentiments, die hier zur Anregung und Diskussion vorgestellt werden sollen.

In Nürnberg wurde beispielsweise im Anschluss an eine Demonstration gegen den Gaza-Krieg der Burger King im Hauptbahnhof von einer „Kindermörder Israel" grölenden Meute gestürmt; als dann noch die israelitische Kultusgemeinde auf eine Welle von Hassbriefen und auf Schmähungen jüdischer Kinder in der Schule aufmerksam machte, rief ein großes Bündnis der sogenannten Zivilgesellschaft dazu auf, gegen Judenhass zu demonstrieren. Dies tat man nicht nur mit vereinzelten Israelfahnen, sondern in trauter Eintracht mit Plakaten, die zur „Solidarität mit der israelischen Friedensbewegung" aufriefen, mit „Stoppt die Aggression gegen Gaza" und „Free Gaza – Stoppt den Massenmord Israels". Noch vor der Frage, wie es eigentlich möglich ist, auf einer Kundgebung gegen Antisemitismus gegen Israel zu demonstrieren, irritiert, vor allem im Rückblick, dass es überhaupt Kundgebungen gegen Judenhass gab. Denn ein halbes Jahr später, nach den Attentaten von Paris, deren Täter aus eben jenem Milieu stammen, das gegen Israel und Juden demonstriert hatte, blieben selbst angesichts des offenkundig antisemitischen Anschlags auf einen jüdischen Supermarkt die Demonstrationen gegen Antisemitismus seitens der Zivilgesellschaft aus. Es schien, als hätten alle diejenigen, die noch im Sommer erklärt hatten, man müsse der Judenfeindschaft entgegentreten, und die gewusst haben müssen, dass sie es nicht mit rechtsextremen, sondern islamischen Tätern zu tun haben, über Weihnachten die Einsicht schlicht wieder vergessen, dass vom islamischen Antisemitismus derzeit die größte Gewaltbereitschaft gegen Juden ausgeht.

Nun dürfte als bekannt vorausgesetzt werden, dass Vergessen auch auf der banalen, individuellen und alltäglichen Ebene kein bedeutungsloser Vorgang ist, der sich einfach so ‚ereignet', sondern vielmehr eine Form der Verstellung ist, in der das Subjekt etwas vor sich selbst verbirgt. Also gab es entweder die Einsicht in den islamischen Antisemitismus nicht – was insofern ausgeschlossen werden kann, als der Islamismus seine Juden- und Israelfeindschaft ja nicht nur nicht verleugnet, sondern bei jeder Gelegenheit demonstriert –, oder aber diese Einsicht hat ihre Wirksamkeit verloren. Wobei unter Wirksamkeit ja nur verstanden werden kann, dass aus der Einsicht in die Bedrohung der Juden durch den islamischen Antisemitismus so etwas wie eine politische Feindbestimmung erfolgt oder wenigstens ein moralisches Urteil gegen den Islamismus gefällt wird, das auch praktische Konsequenzen haben müsste.

Damit sind wir auf eine Voraussetzung der vorangegangenen Überlegungen gestoßen, die problematisch ist: nämlich dass die Erkenntnis des islamischen Antisemitismus überhaupt jemals eine Wirksamkeit in diesem Sinne gehabt hat.[2] Egal aber, ob man nun die Reaktionen auf die Anschläge von Paris, den ‚Nahost-Konflikt' genannten Krieg gegen Israel oder die Atomverhandlungen mit dem Iran nimmt: Direkt damit konfrontiert würde wohl kein Politiker und kein Zeitungsredakteur die Existenz eines islamischen Antisemitismus (beziehungsweise der Vernichtungsphantasien der Hamas oder des Irans) leugnen; gleichwohl wird aber stets so gehandelt, als gäbe es das alles nicht oder spiele nur eine untergeordnete Rolle.

Es liegt also näher anzunehmen, dass die Kluft (die eben noch als Vergessen beschrieben wurde) nicht zwischen etwas einmal Gewusstem und dann nicht mehr Gewusstem besteht, sondern zwischen dem Wissen um die Bedrohung der Juden und des Staates Israel auf der einen und den daraus gezogenen Konsequenzen deutscher und europäischer Politiker auf der anderen Seite – und das gilt natürlich nicht nur für Politiker, sondern für beinahe alle Zeitungsredakteure, Wissenschaftler, Experten und auch sonst fast jeden, der sich irgendwie dazu äußert.[3]

Für die Israelsolidarität führt das zu einer unerträglichen Situation der Ohnmacht: Wurden noch vor ein paar Jahren die Existenz eines iranischen Atomwaffenprogramms als Kriegspropaganda denunziert, die antisemitischen Passagen der Hamas-Charta verschwiegen oder bagatellisiert, der islamische Antisemitismus schlicht geleugnet usw., so kann von alledem heute keine Rede mehr sein. Selbst in der *Süddeutschen Zeitung* erschien während des Gaza-Krieges 2014 ein Artikel, der thematisierte, dass die Hamas Schulen und Krankenhäuser für Waffenverstecke nutzt; das hielt sie jedoch keineswegs davon ab, die Fotos zerstörter palästinensischer Zivilgebäude abzudrucken.[4] Mittlerweile bestreitet auch niemand, der ernstgenommen werden will, dass der Iran unter allen Umständen Atomwaffen herstellen will, und trotzdem war das Verhältnis des Westens zur islamischen Republik nie besser als gegenwärtig. Natürlich kann man hoffen, dass durch weitere Aufklärung über das Wesen des iranischen Regimes, der Hamas usw. doch noch der eine oder andere überzeugt werden könnte. Aber was müsste man eigentlich mehr über den Iran wissen, als dass er Israel vernichten will und versucht, sich die Mittel dazu zu beschaffen?[5]

Der Dreiklang aus Israelkritik, Iran-Appeasement und Bagatellisierung des islamischen Antisemitismus lässt sich ohne die Annahme der Existenz antiisraelischer und das heißt antisemitischer Ressentiments nicht erklären. Zugleich aber dürfte man sich mit der Annahme, dass etwa die gegenwärtige deutsche Bundesregierung *gleichermaßen* antisemitisch sei wie zum Beispiel die iranische Führung oder der Attentäter im jüdischen Supermarkt von Paris geradezu lächerlich machen. Und es stimmt ja auch: Die deutsche Polizei schützt jüdische Einrichtungen gerade auch vor solchen Attentätern und auch die gelegentlichen Solidaritätsbekundungen der selben deutschen Politiker zu Israel, die zugleich Israels Sicherheit gefährden, wurden ihnen nicht, etwa von den Alliierten, aufgezwungen.

Es stellt sich also die Frage, wie sich der ganz normale, alltägliche Antisemitismus, dessen Protagonisten die Annahme einer jüdischen Weltverschwörung jederzeit bestreiten würden, die brav klatschen, wenn israelische Politiker vor dem Bundestag sprechen, die gegen rechten und manchmal auch islamischen Judenhass demonstrieren, von jenem Antisemitismus sowohl abgrenzen lässt, dessen Anhängern die bloß diplomatische Mitwirkung an der Vernichtung Israels nicht ausreicht und die lieber heute als morgen die Israelis ins Meer treiben wür-

2 Eine Voraussetzung, die natürlich nicht nur wir wegen der Demonstrationen gegen Judenhass hier versuchsweise angenommen haben, sondern im Grunde ja auch jeder annehmen muss, der etwa über die Existenz des islamischen Antisemitismus aufklären will.

3 Es ist zwar grundsätzlich richtig, dass sich aus keinem theoretischen Wissen irgendwie eine Handlung beziehungsweise irgendein Sollen ableiten lässt. Auf diesen Unterschied kommt es hier aber deswegen nicht an, weil wir annehmen dürfen, dass jeder deutsche Politiker die Frage, ob Israel vernichtet werden soll, verneinen würde, ja, mit Sicherheit sogar erklären würde, dass Israels Sicherheit nicht verhandelbar sei – und dann eine Politik vorschlagen oder verteidigen wird, die genau das Gegenteil davon impliziert.

4 Und natürlich hat der Abdruck solcher Bilder zur Folge, dass der Propagandakrieg gegen Israel mit eben solchen Mitteln (dem Verstecken von Waffen in Schulen usw.) und ihren tödlichen Folgen fortgeführt wird. Denn für niemanden sonst als die freie westliche Presse, auf deren israelkritische Berichterstattung die Hamas sich verlassen kann, bedarf es der Produktion dieser Bilder.

5 Die Strafrechtsdogmatik versteht unter Vorsatz nicht nur zielgerichtetes Wissen und Wollen der Tat, sondern stellt dem direkten Vorsatz den *dolus eventualis* als Vorsatzfom gleich; bei dieser findet sich der Täter mit den möglichen Folgen seiner Tat ab. So gesehen wäre die westliche Iran-Politik, die auf die Ausrüstung des Irans mit der Atombombe hinausläuft, eben nicht nur fahrlässig, sondern vorsätzliche Mitwirkung am Vernichtungsprojekt.

den, als auch nur auf denselben Antisemitismus zugleich sich beziehen lässt.

Vergangenheitsbewältigung

Was man in Deutschland Aufarbeitung oder, unfreiwillig treffender, Bewältigung der Vergangenheit nennt, bildet das Zentrum des staatsbürgerlichen Bewusstseins der Eliten im Postnazismus. Man muss Eberhard Jäckel beinahe dankbar sein für seinen stolzen Ausspruch, andere Länder würden Deutschland um das Holocaust-Mahnmal beneiden. Während man goldene Steine vor die Häuser setzt, in denen die Opfer der Nazis lebten, um ihnen nachträglich Vor- und Zunamen zurückzugeben und sie als Staatsbürger post mortem, symbolisch und ohne Folgen anzuerkennen, weil Tote keine Forderungen stellen können, bleiben ihre überlebenden Mörder auch in der deutschen Gedenkkultur in geschützter Anonymität. Es scheint in Deutschland überall Opfer der Nazis gegeben zu haben, aber keine Täter.

Als könnte Mord nur nach Einreichung einer Klage verfolgt werden, gab es gegen die Täter bis Ende der 1950er Jahre nur in Ausnahmefällen strafrechtliche Verfahren und da es bis zur Einrichtung der zentralen Ermittlungsstelle in Ludwigsburg keine systematische Sammlung von Beweisen gegen NS-Täter gab, endeten diese Verfahren weit überdurchschnittlich mit Freisprüchen. Erst in den 1960er Jahren folgten Prozesse zunächst gegen die Wachmannschaften kleinerer Lager, dann, angestrengt durch Fritz Bauer, selbst Verfolgter der Nazis, der Frankfurter Auschwitzprozess. Der Bundesgerichtshof jedoch lehnte Bauers Argumentation, die Vernichtung in Auschwitz als einheitliche Tat, und damit jeden Beteiligten als Mittäter zu verurteilen, ab. Während im Auschwitzprozess die nachgewiesene Beteiligung etwa bei der Selektion an der Rampe noch für eine Verurteilung genügte, wurden danach Täter nur dann verurteilt, wenn man ihnen konkrete exzessive Einzeltaten nachweisen konnte. Wer bei seiner Beteiligung an der Vernichtung anständig geblieben war, hatte nichts zu befürchten.[6] Die Aufspaltung in anständige und exzessive Judenmörder wurde zum Gründungsmythos der Zivilgesellschaft im postnazistischen Deutschland.

6 Erst 2011 wurde mit Demjanjuk wieder ein SS-Mann allein wegen seiner Mitgliedschaft in einer Wachmannschaft verurteilt, als die meisten Täter schon tot und Deutschland schon als Vergangenheitsbewältigungsweltmeister feststand.

Volksgemeinschaft gegen Israel

Nachdem sich im Sommer 2010 der Linkspartei angehörige Mitglieder des deutschen Bundestags an einer paramilitärischen Aktion gegen Israel – der sogenannten Gaza-Hilfsflotte – beteiligt hatten, verabschiedete der deutsche Bundestag einstimmig eine Resolution, die Israel seine Sicherheitsinteressen diktieren sollte, einschließlich des irren Aufrufs, „die Forderung der Europäischen Union nach einer sofortigen Aufhebung der Gaza-Blockade mit Nachdruck zu unterstützen". Gegen die deutschen Partisanen aus dem Bundestag ging man weder politisch noch gesellschaftlich noch juristisch vor, sondern distanzierte sich höflich und erhöhte den Druck auf Israel. Der anständige Antisemit bestätigt den Israelis ihr legitimes Sicherheitsinteresse, das er aber sogleich israelkritisch delegitimiert, wenn die israelische Armee es aktiv verteidigt, und gefährdet, indem er die wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit mit dem Iran weiterführt.

Als stets kritische Avantgarde gegen Banken, Amerikanismus und Israel wandten sich während des letzten Gaza-Krieges selbsternannte ‚Kulturschaffende' mit einem „offenen Brief an die Bundesregierung", der von über 500 Theatermachern, Schriftstellern, Schauspielern und Akademikern unterzeichnet wurde. „Wenn die israelische Armee zum wiederholten Male in einer Großoffensive die Bevölkerung Gazas angreift und für den Tod und unendliches Elend tausender Menschen die Hauptverantwortung trägt, so geschieht dies auch mithilfe einer engen deutsch-israelischen militärischen, politischen und kulturellen Zusammenarbeit. Als Kulturschaffende in Deutschland können wir dazu nicht schweigen."[7] Dass deutsche Kulturschaffende nicht schweigen können, weil sie ihre Gesinnung permanent vermarkten müssen, ist eine Sache; dass sie zum Elend in Gaza nicht schweigen könnten, wie sie es sonst in der Regel tun, wenn keine Juden oder Amerikaner verantwortlich gemacht werden können, ist natürlich glatt gelogen. Besonderes Gewicht sollte dem offenen Brief wohl dadurch zukommen, dass er nur von Kulturschaffenden unterzeichnet werden durfte, um sicherzustellen, dass ihr Aufruf nicht als der eines antisemitischen Pöbels, sondern intellektueller und kultivierter Israelkritik daherkommt.

Dabei sind die judenhassenden Jungmänner und -frauen, die zuletzt ihre Gewaltbereitschaft heraus-

7 www.gazaopenletter.de

brüllten, auch nicht einfach aus dem gar nicht so fremden Orient herübergekommen, in dem Juden schon lange nicht besonders geschätzt werden, sondern bei der deutschen Zivilgesellschaft in die Schule gegangen. Die exzessiven Antisemiten brüllen „Kindermörder Israel", während die anständigen von der *Taz* am 30.07.14 eine Karikatur drucken, in der eine ausgebombte Schule mit palästinensischer Fahne, auf deren Trümmern eine Gruppe Kinder steht, von einem israelischen Panzer ins Visier genommen wird, dessen Sprechblase deklariert, es gebe Zweitklässler und Menschen zweiter Klasse.

Gegen Judenhass

Sich vom judenhassenden Pöbel, der zweifelsohne eine Gefahr für die in Deutschland lebenden Juden darstellt, abzugrenzen, ist eine leichte Übung; sie sind nützliche Idioten, gut genug, dass auch Antisemiten gegen Judenhass ihre Stimme erheben können. Wer aber demonstriert gegen die antisemitischen Kulturschaffenden, die als Avantgarde einer selbstgerechten Zivilgesellschaft fungieren und die ihren Juden*hass* als solchen nicht unsublimiert zulassen? Nicht das Ressentiment gegen die Juden und ihren Staat stört sie am Judenhass, sondern die öffentliche Zurschaustellung des Hasses. Die Anständigen pflegen ihren Antisemitismus nicht hasserfüllt, sondern lieber als ästhetisches Wohlgefallen mit Sekt und Brezeln gemeinschaftsbildend im Theater, wo jeder billige Witz über Banker oder die USA schenkelklopfendes Gelächter auslöst. Und wissen sich mit leichtem Gruseln und gespielter Empörung bei der Lektüre der neuesten News aus Gaza mit den „Kindermörder"-Schreihälsen in der Sache einig, die sie zugleich aber wie den Fußballfan für den emotionalen Ausbruch – und nicht den ihm zugrundeliegenden Gehalt – verachten. Was dem Schreihals die Pogromstimmung, ist dem Anständigen das Gelächter – aggressive Triebabfuhr ist beides. Der Witz (und auch die Karikatur) stellt die gesellschaftlich akzeptierte Form der Enthemmung von Aggressionen dar.

Was den anständigen vom exzessiven Antisemiten unterscheidet, ist weder ein Mehr oder Weniger an Ressentiment noch das Vorhandensein von Aggression, und auch nicht, ob letztere gehemmt wird. Sie unterscheiden sich lediglich in der Form, in der sie sie zum Ausdruck bringen. Die sogenannte Radikalisierung junger Islamisten läuft jedenfalls, den mittlerweile zahllosen Zeitungsartikeln zum Thema zufolge, immer so ab, dass die ehemaligen Schlägertypen zur Freude ihrer Eltern zunächst dem mit Gewalt und Kriminalität kokettierenden Milieu den Rücken kehren und von Losern und Rowdys zu – auch im Sinne der westlichen Gesellschaft – höflichen und anständigen Leuten werden. Nervös werden die Eltern dann, wenn ihre Kinder nun ihrerseits ihnen unanständiges Verhalten, wie das Nichteinhalten von islamischen Speise- und Kleidungsvorschriften, vorwerfen. Ungehemmt scheinen an diesen jungen Radikalisierten dann bloß noch die Ressentiments gegen Juden, Schwule, den Westen und die Ungläubigen zu sein; ihre ehemals enthemmte Aggression hat sich ins Ressentiment verschoben.

Der offene Hass auf den Westen erscheint dabei allerdings als die konsequentere und gewissermaßen ehrlichere Form jener allgemein verbreiteten Verachtung der USA und Israels, die den Konsens aus europäischer Politik, Zivilgesellschaft und Kulturschaffenden bestimmt.Schließlich gehören insbesondere seit den – von der damaligen Bundesregierung goutierten – Anti-Irakkriegs-Protesten aggressiv vorgetragene antiamerikanische Ressentiments zum gesamtgesellschaftlichen Konsens.[8] Die Wirkung, die das Bündnis aus Mob und Regierung und die Berichterstattung über den elften September, die zweite Intifada und den Irakkrieg auf eben jenes Milieu damals hatte, deren Angehörige zuletzt nach dem Vorbild holländischer Fußballfans „Hamas, Hamas, Juden ins Gas"[9] riefen, oder sich freiwillig zum Kämpfen nach Syrien absetzten, lässt sich kaum überschätzen. Die meisten der heutigen Islamisten sind Jugendliche und junge

8 Leute, die reflexartig in jedem Urteil eine unzulässige Verallgemeinerung wittern, finden gar nichts dabei, „die Amerikaner" für fett, dumm, und rücksichtslos egoistisch zu halten; Leute, die, wenn sie schon die Worte „Jude" oder „Türke" hören, in Erwartung politischer Unkorrektheiten erschrocken zusammenzucken und deswegen lieber (und schlimmer) von „jüdischen Mitbürgern" oder „Bürgern mit Migrationshintergrund" sprechen, verwenden ganz selbstverständlich Phrasen wie: „die Amis halt"; und können sich sicher sein, allgemein auf Verständnis und Zustimmung zu stoßen. Es mag übertrieben sein und vor allem die gesellschaftliche Konstitution der Institutionen ausblenden, aber mir scheint die Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit antiamerikanischer Ressentiments in Folge der Antiirakkriegsproteste einen Eindruck von der Allgegenwart antisemitischer Ressentiments um 1933 zu geben. Dass deutsche Politiker nicht so ungehemmt über die USA schwadronieren wie ihre Bevölkerung, wird ihnen entweder als Rücksichtnahme auf diplomatische Gepflogenheiten nachgesehen, oder aber, wie in der sogenannten NSA-Affäre, mehr oder weniger als Vaterlandsverrat angekreidet.

9 Lange Zeit pflegten gegnerische Fans den als jüdisch geltenden Club Ajax Amsterdam mit dieser Parole zu schmähen.

Erwachsene, die als Kinder die von Politik, Medien und Zivilgesellschaft angefachte Massenhysterie angesichts des Irakkrieges erlebt haben – nicht nur im Elternhaus, sondern auch in der Schule, wo ihnen Lehrer vom großen Weltenbrand erzählten, der damit entfacht worden sei und an dem manche von ihnen heute in Syrien und im Irak teilnehmen.

So dürfte der gegenwärtige Islamismus, insgesamt gesehen, nicht nur eine Rebellion gegen die Autoritäten ihrer Jugend sein, sondern auch eine Aussöhnung und Überidentifikation mit ihnen. Was sie ihren Eltern vorwerfen ist die Unanständigkeit, dass die Ressentiments bei ihnen ohne Konsequenzen bleiben.[10] Der Islamismus (oder auch der Rechtsextremismus) stellt bloß die Gemeinschaft derjenigen bereit, in der sich die Aggression ungehemmt ausagieren lässt; in der also der allen gemeinsame Gehalt seine ihm adäquate Ausdrucksform findet.

Sexualpolitik

Ein Fehler beinahe aller Studien zur empirischen Antisemitismusforschung besteht darin, dass antisemitische Äußerungen als rein für sich stehende ‚Meinungen' aufgefasst werden, die unverbunden und isoliert von sonstigen Meinungen stünden.[11] Merkwürdigerweise geschieht das ungeachtet dessen, dass selbst viele Antisemitismustheoretiker den Antisemitismus durchaus korrekt als eine umfassende Weltanschauung bestimmen. Das könnte auf einen von mir bislang vernachlässigten Unterschied zwischen dem exzessiven und anständigen Antisemitismus verweisen: Unterscheidet sich der exzessive Antisemit vom anständigen nicht auch dadurch, dass sein Antisemitismus ‚umfassender' ist, während der anständige ja keineswegs dauernd an seine Ressentiments denken und sie nicht miteinander zu einer einheitlichen Anschauung verbinden muss?

In der Tat: dem Antisemitismus des modernen Islamismus tritt zum Beispiel ja der sexuelle Reinheitswahn nicht äußerlich hinzu, sondern ist dessen sexualpolitisches Pendant. Deutlich wird dies etwa darin, dass, obgleich objektiv frauenfeindlich, auf islamistischen Demonstrationen der Frauenanteil vergleichsweise hoch ist. Die Anziehungskraft religiöser Regelungsvorschriften dürfte sich dabei für Männer wie Frauen weniger aus alten religiösen Texten speisen als aus dem Umstand, dass sie scheinbar eine Alternative zu den Schattenseiten ‚westlicher' Sexualität, das heißt der Konkurrenz auf dem Markt der Sexualpartner, darstellen. In einem zufällig mitgehörten Gespräch zweier Islamwissenschaftlerinnen erklärte die eine, die vor kurzem zum Islam konvertiert war und ihre Kommilitonin höchst pragmatisch anwarb, dass sie nun in dieser Gemeinschaft leicht einen Mann gefunden habe, der sich ihr dann auch gleich für das ganze Leben versprach und sie sich darüber hinaus dank Kopftuch sowohl vor abschätzigen Blicken ebenso schützen könne, wie sie auch der unangenehmen omnipräsenten sexuellen Konkurrenz endlich entronnen sei. Von islamischer Theologie habe sie bislang zwar noch keine Ahnung, wolle das aber mit dem Studium jetzt, nach ihrer Konversion, nachholen.

Wie weit das grundsätzliche Unbehagen an der gegenwärtigen sexuellen Situation auch und gerade in die anständige Zivilgesellschaft hineinreicht und sich darin mit den anderen Ressentiments zur Weltanschauung – dem Islamismus analog – verdichtet, lässt sich an der Partei- und Presselandschaft übergreifenden Reinheitskampagne gegen Prostitution ablesen, die die Prostituierten und Freier stellvertretend für die geschlechtliche Konkurrenz und zugleich dafür, dass sie sich dieser vermeintlich entziehen, büßen lassen will.[12] Dass Frauen in der Prostitution ‚zur Ware' gemacht würden, ist nach gängigem Sprachgebrauch der wesentliche moralische Vorwurf gegen die Prostitution. Logisch kann daraus nur folgen, dass die Prostituierten entweder alle gezwungen würden, sich zur Ware zu machen – was etwa Alice Schwarzer behauptet, die Prostitution mit Sklaverei identifiziert –, oder aber, dass sich diese Frauen freiwillig ‚zur Ware' gemacht haben. Damit aber personifizieren diese geradezu die allgemeine Konkurrenz auf dem Markt um Sexualpartner, der sie sich dennoch zu entziehen scheinen. Den Freiern wiederum nimmt man vor allem übel, dass sie sich für Geld holen, wofür sich andere in eben jener Konkurrenz mühsam durchsetzen müssen. Und

10 Um das antisemitische Ressentiment kennen zu lernen, bedarf es zumindest in Deutschland des Islamismus allerdings gar nicht erst, sondern bloß des durchschnittlichen Gemeinkundeunterrichts.

11 Eine Ausnahme stellen natürlich die *Studien zum autoritären Charakter* des Instituts für Sozialforschung dar; schon die Rede vom *Charakter* im Titel der Studie geht ja von einer immanenten Logik, das heißt einem inneren Zusammenhang einer ganzen Reihe von Einstellungen, Ansichten und Dispositionen aus.

12 Ähnliches dürfte über Schwule und Pädophile gedacht werden, die schon durch ihre Neigung der sexuellen Konkurrenz um das weibliche Geschlecht entzogen sind, was ihnen zugleich übel genommen und geneidet wird.

wie die Zivilgesellschaft die sexuelle Konkurrenz zugleich affirmiert, verdrängt und an den Prostituierten (beziehungsweise den Freiern etwa in Schweden) verfolgt, dem funktional äquivalent affirmieren und verdrängen die Anständigen auch die politische Konkurrenz zwischen den Staaten[13] und verfolgen sie an Israel. Der postmoderne Islamismus geht in seiner Geschlossenheit jeweils einen entscheidenden Schritt weiter und tendiert dazu, diese Konkurrenz gleich ganz still zu stellen: Als Regelung noch kleinster Details im Verkehr der Geschlechter oder politisch als weltumspannendes oder wenigstens nach Außen hermetisch abgeschlossenes und nach Innen von Gegensätzen bereinigtes Kalifat. Während jene Regelung aber unter den gegebenen modernen Bedingungen nur funktionieren kann, wenn auch noch die kleinsten Details letztlich auf ein Feindbild verweisen, das zu ihrer Übertretung anstiftet und die Reinheit der Geschlechter verdirbt, so existiert ein solches Kalifat unter denselben Bedingungen praktisch immer nur als Entfesselung der Gewalt der Banden gegen eben diesen Feind, der in Israel verkörpert wird.

13 Praktisch affirmiert sie die Konkurrenz zwischen den Staaten natürlich immer dann, wenn sie anderen Staaten Mores lehren möchte. Dass sie dabei freilich auch eine Position innerhalb der konkurrierenden Mächte einnimmt, wird in Deutschland immer dadurch verdrängt, dass man die eigene Position als Völkerrecht ausgibt

---

Devi Dumbadze

Die gebrochene Liebe als *„vzaimne“*

Wie der Antisemitismus doch noch Georgiens Beziehung zu Israel prägt

Bei seinem ersten offiziellen Israel-Besuch im Juni 2013 sprach der georgische Premier Bidsina Iwanischwili in altbewährter Manier von der „26. Jahrhunderte alten Freundschaft zwischen Georgiern und Juden“.[1] Das aktuelle Verhältnis zu Israel lässt sich jedoch besser anhand der jüngsten Schritte von Iwanischwilis Koalition namens „Georgischer Traum“ in Bezug auf Russland und den Iran bestimmen. Mit Russland verbindet Georgien eine unmittelbare Feindschaft, zuletzt wieder aufgeflammt durch die Ereignisse in der Ukraine, die Annexion der Krim und die im Januar dieses Jahres weiter eskalierten Kämpfe in der Region Donbass. Das Verhältnis zum Iran scheint eine weitaus geringere Rolle zu spielen: Oberflächlich geht es nur um ökonomische Kooperation, den Einfluss des Tourismus und neuerdings die wiederaufgenommenen Gespräche über die Aufhebung der Visapflicht für iranische Bürger. Georgien führte sie erst 2013 ein.

Am 25. Januar traf sich der Parlamentsvorsitzende und Anführer der Fraktion der Republikanischen Partei in der Regierungskoalition mit dem iranischen Präsidenten Hassan Rouhani in Teheran. Diese für die sogenannte internationale Gemeinschaft seltene Visite lässt sich als eine neue Stufe in den Beziehungen zwischen den beiden Ländern charakterisieren. Interessanterweise schnitt im kurzen Nachrichtenbericht hierzu der 1. Kanal des georgischen öffentlichen Senders die sonst üblichen Wortbeiträge des iranischen Gesprächspartners heraus. Man hörte nur die Worte Usupaschwilis, des Vorsitzenden einer Partei, die sich etwa der deutschen FDP verbunden fühlt und nach dem skandalträchtigen Austritt der proeuroatlantischen „Freien Demokraten“ des Verteidigungsministers Irakli Alasania aus der Regierung im November 2014 als eine Art letztes Feigenblatt zur Wahrung des der NATO zugewandten Images des „Georgischen Traums“ fungiert. Es gebe „nur noch kleine technische Probleme“ zur Lösung der Frage der visafreien Einreise, so Usupaschwili, der diese Maßnahme als eine Gegenleistung für die Aufrechterhaltung der iranischen Unterstützung „der Souveränität und Integrität des georgischen Staats“ darzustellen wusste: der Nichtanerkennung der abtrünnigen Gebiete Südossetien und Abchasien als unabhängige Staaten.[2] Was indes Rouhani über die Bedeutung Georgiens für die Islamische Republik Iran zu sagen hatte, blieb im Dunklen.

Iran, Georgien und Israel

Der visafreie Verkehr ist ein *Pendulum*, an dem sich das Schwanken des außenpolitischen Kurses in den letzten Jahren – hin zum Iran, weg von Israel; zurück

1 „Netanyahu: Peace Must Be Achieved Through Negotiations.“ Arutz Sheva, 26. 6. 2013. http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/169316.

2 „Besuch der Parlamentsdelegation in der Islamischen Republik Iran“ (georg.) 25. 1. 2015. http://www.1tv.ge/ge/news/view/84402.html (Letzter Zugriff auf alle Internetquellen, sofern nicht anders angegeben: 20. 2. 2015. Alle Übersetzungen stammen vom Verfasser).

zu Israel; und wieder weg – ablesen lässt.[3] Der abrupte Schritt einer strengeren Grenzkontrolle gegenüber dem Iran im Jahr 2013 hing keinesfalls mit den Sanktionen der USA und der EU gegen das iranische Atomprogramm zusammen, obwohl Georgien diese mitzutragen behauptet und auch die NATO nach dem Ende der ISAF weiterhin mit 1600 Soldaten in Afghanistan unterstützt. Die neue Regierungskoalition des „Georgischen Traums" setzt nominell den Kurs der euroatlantischen Integration fort: Sie bewahrte diese „Wahl des georgischen Volkes"[4] als die erste Säule seiner Außenpolitik nach dem Regierungsantritt 2012, flankierte diese jedoch zugleich programmatisch mit der „Normalisierung der Beziehungen zu Russland", und weigert sich deshalb, die international wie national rechtlich bestehenden Sanktionen gegen dieses zu vollstrecken. Auch bei jenem unvermittelten Schritt sprach man von der Vereinheitlichung der Visabestimmungen mit der EU als Motiv, doch er war unmittelbare Folge des allerersten Auslandsbesuchs des damaligen Premiers Iwanischwili, der ihn im Juni 2013 nach Israel führte.[5] Der israelische Botschafter in Tbilissi Yuval Fuchs hat verneint, die Verschärfung der Grenzkontrolle für die iranischen Bürger sei damals vereinbart worden.[6] Aber Iwanischwilis verkündetes Ziel bestand in der Wiederbelebung der seit dem Südossetien-Krieg von 2008 abgekühlten und 2011 so gut wie vollends abgebrochenen diplomatischen Beziehungen zu Israel.[7]

Bis zum Krieg hatte Israel Georgien aktiv unterstützt, insbesondere mit Waffenlieferungen und Militärtraining. Mit Kriegsausbruch stellte es jedoch die Aufrüstung umgehend ein. In Georgien wurde dies mit Israels Geheimabsprache mit Russland erklärt, dessen seit 2007 geplante milliardenschwere Lieferung von S 300-Abwehrraketen, der Analoga der US-amerikanischen Patriots, in den Iran einzustellen; im Gegenzug soll Israel Russland zugesagt haben, Georgien mit keinem Kriegsgerät mehr zu unterstützen. Einige WikiLeaks-Protokolle machten nachträglich die Runde, in denen dieses Manöver allerdings von einem amerikanischen Diplomaten als eine „mögliche handliche Erfindung"[8] – eine Ente – seitens Israels eingestuft wird. Anfang Juli 2013, kurz nach Iwanischwilis Besuch, beschuldigte der in der Phase der sogenannten „Kohabitation" mit dem „Georgischen Traum" noch amtierende Präsident Micheil Saakaschwili (Vorsitzender der „Vereinten Nationalen Bewegung") Israel, während des Kriegs „den Feind" insgeheim mit den „Data-Link"-Codes der an Georgien gelieferten Aufklärungsdrohnen versorgt zu haben, weshalb Russland diese habe erfolgreich abschießen können.[9] Dass nach Fuchs' Auskunft die israelische Regierung bereits im Juli 2012 eigens eine „umfassende Untersuchung" durchführte, um dieses „Gerücht"[10] zu widerlegen und die Ergebnisse der georgischen Regierung zukommen ließ, tat der verschwörungstheoretisch angehauchten Einstellung Saakaschwilis, die derjenigen der Mehrheit der georgischen Bürger gegenüber Israel entsprechen dürfte,

3 Mit dem Iran bestand die beidseitige visafreie Einreise bezeichnenderweise seit Januar 2011. Sie führte zum sprunghaften Anstieg der Besucherzahlen aus der Islamischen Republik: von ca. 21 000 in 2010 auf knapp über 60 000 in 2011 und 89 700 in 2012. Nachdem jedoch Georgien im Juli 2013 unilateral die Visapflicht einführte, kippte dieser Aufwärtstrend um: 2013 reisten nur noch 78 633 iranische Bürger ein, um 12,3 Prozent weniger als im Vorjahr. Der Visite Usupaschwilis mit einer parlamentarischen Delegation in Teheran ging die des stellvertretenden iranischen Außenministers Ibrahim Rahimpour im März 2014 in Tbilissi voraus; überdies traf im September 2014 der neue Premier Irakli Gharibaschwili Rouhani im Rahmen seines Besuchs bei der UN in New York. Beide iranischen Amtsinhaber dürften sich wegen der Einschränkung besorgt gezeigt haben. (Angaben des georgischen Innenministeriums. „Iranian Deputy FM Visits Tbilisi." 5. 3. 2014. http://www.civil.ge/eng/article.php?id=27010)

4 „Georgia's PM: My Dream Is for Israel as a Strategic Partner." 22. Juni, 2013. http://www.jpost.com/Features/FrontLines/Diplomacy-Georgias-PM-My-desire-and-dream-is-for-Israel-to-be-our-strategic-partner–317269.

5 „Nach der Visite des Premiers in Israel: Georgien hat den visumsfreien Verkehr mit dem Iran aufgehoben" (russ). Izrus.co.il, 7. Juli, 2013. http://izrus.co.il/dvuhstoronka/article/2013-07-03/21630.html.

6 „Yuval Fuchs: Der Hanukkah-Vorfall ist eine Herausforderung für die georgische Gesellschaft." (georg.), 16. 12. 2013. http://www.netgazeti.ge/GE/105/opinion/26338/.

7 „Hat Israel Georgien den Rücken zugewandt?" (georg.) 16. 4. 2011. www.radiotavisupleba.ge/content/article/3556981.html.

8 „Separately, the widely reported ‚quid-pro-quo' on a mutual freeze of the Russian S-300 delivery for Iran and Israeli military sales to Georgia could be a convenient Israeli invention. While Israeli contacts say there is no formal deal, Netanyahu's statements to the media created enough speculation to put Russia in a corner. Should Moscow eventually deliver the system to Iran, Israel has a pretext to step up arms sales to Georgia." „Iran Dominates Netanyahu's Visit to Moscow". Embassy Moscow. 22. 2. 2010. www.cablegatesearch.wikileaks.org:10MOSCOW392.

9 Georgien verlor nach unterschiedlichen Angaben zwischen drei und acht seiner ca. 40 unbemannten Fluggeräte. Im Gegenzug zum Geheimnisverrat soll Russland Israel die Zugangscodes zu den iranischen Tor-M1-Flugabwehrraketensystemen zugesteckt haben. „Saakashvili Says Drones, Bought from Israel, were Compromised." 6. 7. 2013. http://civil.ge/eng/article.php?id=26249.

10 „Yuval Fuchs" (wie Anm. 6).

keinen Abbruch. Saakaschwilis Spitze galt dem Konkurrenten Iwanischwili, der inzwischen bei der *Jerusalem Post* von „seinem Traum" von Israel „als strategischem Partner"[11] geschwärmt hatte. Beim Treffen mit den Vertretern der ca. 200 000 georgischen Juden in Israel im Hilton Hotel in Tel Aviv wandte er sich an diese mit den folgenden Worten, die an einen Trinkspruch bei einer georgischen *supra* – Festtafel – erinnerten: „Einseitige Liebe gibt es nicht! Einseitig kann man nur von einem Dummkopf geliebt werden. Solche Liebe hat dann auch keinen Wert. Außerdem kann man einen Juden nicht hintergehen! Man sollte das deshalb auch niemals versuchen. Ich liebe euch wahrhaftig, und ich habe gespürt, dass es mir gelungen ist, euch mit diesem großen Impuls zu erreichen. Ihr verdient unsere große Liebe und ich bin sehr glücklich, dass ich *vzaimne* [Jargon für „Gegenwert", „Gegenleistung"] erhalten habe, dass ich im Gegenzug etwas erhalten habe."[12] Von Shimon Peres – wohlgemerkt, nicht Premier Netanyahu – ist Iwanischwili dann auch als „wahrer Freund Israels"[13] bezeichnet worden.

Saakaschwili und seine Partei kam der Südossetienkrieg teuer zu stehen. Nach dem schnellen Sieg Russlands – unter den Bedingungen der schmerzlich erlebten Absenz jeglicher tatkräftigen militärischen Unterstützung der westlichen Staaten (die zu erwarten freilich einer unrealistischen Selbstüberschätzung in den Kreisen der damaligen Regierung entsprach) – folgte wenig später eine Phase, in der nach den Schuldigen auch unter den außenpolitischen Partnern Ausschau gehalten wurde. Wenn jedoch Georgien *ante bellum* Israel zu seinen wahren Verbündeten zählte, was von Saakaschwilis Regierung vielfach zur Schau gestellt worden ist, so wäre von ihr in Erwägung zu ziehen, ob nicht bei einem offen ausbrechenden Konflikt mit Russland Israel gezwungen werden würde, seine militärische Unterstützung zurückzuziehen. Saakaschwili betonte etwa immer wieder die Tatsache, dass sich unter den georgischen Ministern und Diplomaten auch Juden befanden. Er setzte sogar Georgien mit Israel gleich, philosemitisch-antisemitisch damit implizierend, jenem drohe seitens Russlands die gleiche existenzielle Gefahr, die Israel tatsächlich seitens des politischen Islam erfährt. Es hätte dabei jedoch deutlich sein sollen, dass für Israel in seinen Verhandlungen mit Russland gegen die geplanten Raketenlieferungen an den Iran, erst 2010 mit Erfolg abgeschlossen, viel mehr auf dem Spiel stand als bei der Aufrüstung Georgiens.

Gewiss hat ebenso Israel ein Interesse daran, seine militärische Präsenz indirekt in Georgien auszubauen. Zu jener Zeit schien es in der gesamten südkaukasischen Region das einzige Land zu sein, das als Verbündeter in einer möglichen Konfrontation mit dem Iran über dessen Atomprogramm in Frage käme. Man betonte des Öfteren den geografischen Umstand, dass die georgische Grenze nur 1000 Kilometer von Teheran entfernt ist. Angesichts der Unstimmigkeit zwischen Israel und der Türkei, die auch eine Kooperation mit Aserbaidschan so gut wie ausschließt – wobei Armenien ohnehin in enger außenpolitischen Allianz mit Russland steht –, könnte Georgien eine seltene Stütze für Israel werden, und zwar unabhängig davon, wie man die ebenfalls gelegentlich geäußerte Möglichkeit beurteilt, es könne sogar als eine Basis zur Führung eines Luftangriffs auf die iranischen Atomanlagen dienen. Aus diesem Grund versucht auch umgekehrt die Islamische Republik ihren Einfluss in Georgien zu verstärken und tut dies in gekonnt diplomatischer Weise zuvörderst durch ökonomische und kulturelle Initiativen, die statt Aufsehen zu erregen auf Sympathien abzielen.

Der Iran unternahm dafür zuletzt etwas seit Jahrzehnten, wenn nicht gar Jahrhunderten Unerhörtes. Zum ersten Mal durfte im Januar mit dem Parlamentsvorsitzenden Usupaschwili eine hochrangige Figur des georgischen Staats sich mit Vertretern der Gemeinde der sogenannten Fareydanischen Georgier in Isfahan offiziell treffen. Diese Gemeinde, die ca. 100 000 Menschen zählt, besteht aus ethnisch georgischen, doch religiös islamischen Nachfahren der zumeist im 17. Jahrhundert während der Herrschaft des safawidischen Schah Abbas I in Georgien in den Iran zwangsumgesiedelten Georgiern. Sie haben im sogenannten „kleinen Georgien" der Provinz Fareydan bis heute ihre georgische Identität und Sprache bewahrt, obwohl Kontakte zwischen ihnen und dem „großen Georgien" bis vor wenigen Jahren äußerst eingeschränkt blieben. Während zum Beispiel die georgischen Juden, deren Zahl in Georgien bis zur ersten sowjetischen Aliyah der 1970er Jahre um 100 000 lag, trotz der Staatsbürgerschaft nicht zur georgischen Nation gezählt werden – ungeachtet einer unter jüdischen Gemeinden weltweit wohl seltenen jahrtausen-

11 „Georgia's PM" (wie Anm. 4)
12 „I Have Received the Same Love' *Vzaimne* – Bidzina Ivanishvili in Israel." GeorgianNewsTV. 26. 6. 2013. http://www.georgianjournal.ge/politics/23841-i-have-received-the-same-love-vzaimne--bidzina-ivanishvili-in-israel.html.
13 „Shimon Peres hat einen ‚wahren Freund Israels' gefunden" (russ.) www.izrus.co.il, 25. 6. 2013. http://izrus.co.il/dvuhstoronka/article/2013-06-25/21565.html.

dealten Integration – pflegt man die Fareydanischen Georgier trotz des religiösen Unterschieds und der im Laufe der fünf Jahrhunderte kaum vorhandenen Kontakte nostalgisch noch immer zur Nation zu rechnen. Auf diese Weise regressive Vorstellungen von der verlorengegangenen und sich wiederherstellenden Grandeur der georgischen Nation bedienend, tritt der iranische Staat in der georgischen Öffentlichkeit nicht etwa als ein Sponsor der Terrororganisationen im Nahen Osten, sondern als ein gleichgesinnter Sympathieträger auf.[14]

Tatsächlich kämpfen laut verschiedenen Quellen inzwischen von einigen Dutzenden[15] bis zu 200[16] georgische Freiwillige an der Seite des Islamischen Staats. Sie stammen größtenteils aus dem nördlichen Pankissi-Tal, das an Tschetschenien angrenzend die Heimat der wahhabitisch geprägten georgischsprachigen tschetschenischen Minderheit der Kisten ist.[17] Deren bekanntester Vertreter ist wohl Abu Omar Al-Shishani, oder Tarchan Batiraschwili, der in Georgien geboren wurde und im Südossetienkrieg in der georgischen Armee als ein von den US-Amerikanern ausgebildeter Offizier kämpfte; 2010 wurde Batiraschwili wegen illegalen Waffenbesitzes verhaftet. Im Kontrast zu dem sich im Hintergrund haltenden Oberhaupt des selbsternannten Kalifats Abu Bakr al-Baghdadi, ist Al-Shishani, inzwischen zum Kommandeur des Nordens des IS ernannt, zu einer Art rothaarigem Gesicht dieser Terrororganisation geworden.[18] Es gibt auch georgische Muslime, die aus dem Süden des Landes stammen, vor allem der Region Adschara, und mit dem IS sympathisieren oder bereits bei diesem kämpfen. Die georgische Regierung erfasst die Gefahr, die mit einer offenen dschihadistischen Propaganda in Georgien einhergeht, keinesfalls adäquat.[19] Sie ruderte etwa prompt zurück, nachdem durch den georgischen Botschafter in den USA im September 2014 bekannt wurde, Georgien habe den USA angeboten, die Kämpfer der syrischen Opposition auf seinem Gebiet auszubilden. Dies warf sogleich die Frage auf, ob das georgische Verteidigungsministerium tatsächlich dazu bereit wäre, diese Maßnahme sowohl logistisch als auch dem politischen Willen nach durchzuführen. Nur mit dem Nachdruck der USA wurde erst kürzlich die Antiterror-Gesetzgebung verschärft und die Tätigkeit der „reisenden Dschihadisten", einschließlich der dschihadistischen Agitation in den sozialen Netzwerken, als strafbar erklärt.[20] Solche Passivität, die sich darin ausdrückt, dass die Regierung von sich aus kaum die nötigen Schritte gegen die Gefahr des Terrorismus unternimmt, geht mit einer opportunistischen Einstellung gegenüber dem Iran einher, mit dessen wachsenden Einfluss in Georgien wiederum jener Israels schwindet.

Das Problem ist, dass Georgien, weder unter Saakaschwili noch unter Iwanischwili, sich als ein verlässlicher Partner für eine Politik im Nahen Osten hat etablieren können, die wenigstens das Schlimmste zu verhindern sucht. Das hängt mit der verklärten und zuweilen militant auftretenden[21] antiwestlichen

14 Angesichts der Beteiligung der georgischen Kämpfer in terroristischen Organisationen vor allem des Islamischen Staats im Irak und Syrien ist die erneute Lockerung der Grenzkontrollen für die iranischen Bürger umso verwunderlicher, während es noch im Februar 2012 sogar einen unmittelbaren Anlass zur Verschärfung dieser Grenzkontrollen gab, nachdem ein dem Iran zugeschriebenes geplantes Attentat auf israelische Diplomaten auf dem eigenen Boden, in Tbilissi, vereitelt wurde. „Israel Blames Iran for India and Georgia Bombings; Tehran Denies Role." The Washington Post, 13. 2. 2012. http://www.washingtonpost.com/world/bombs-target-israeli-diplomats-in-india-georgia-2-injured/2012/02/13/gIQA2kDlAR_story.html.

15 „Der Islamische Staat, Pankissi und das georgische Angebot" (georg.), Tabula, 30. 9. 2014. http://www.tabula.ge/ge/tv/teorema/88122-islamuri-saxelmtsifo-pankisi-da-saqartvelos-shetavazeba.

16 Diese Zahl nennt der bekennende Dschihadist Tamas Tschaghaladse, der auf Facebook und Youtube in georgischer Sprache Videos und Posts veröffentlichte, die georgische Muslime ohne Umschweife zum Dschihad aufriefen. Eter Turadse: „Motivation, Probleme und Drohungen eines georgischen Dschihadisten des IS" (georg.) Netgazeti.ge, 13. 10. 2014. http://www.netgazeti.ge/GE/105/News/36858/.

17 Nikoloz Sanikidze: „Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: ‚Global' and ‚Local' Islam in the Pankisi Gorge." In: Tomohiko Uyama (Hrsg.): Empire, Islam and Politics in Central Eurasia. Sapporo 2007, S. 263 – 280.

18 „Why Being Chechen Is a Badge of Honor for Islamist Militants." The Washington Post, 3. 7. 2014. http://www.washingtonpost.com/blogs/worldviews/wp/2014/07/03/why-being-chechen-is-a-badge-of-honor-for-islamist-militants/; „The Secret Life of an ISIS Warlord." The Daily Beast, 27. 10. 2014. http://www.thedailybeast.com/articles/2014/10/27/the-secret-life-of-an-isis-warlord.html; „Where Has Umar Al-Shishani Gone?" RadioFreeEurope/RadioLiberty. 21. 1. 2015, http://www.rferl.org/content/where-is-umar-al-shishani-islamic-state/26805849.html.

19 Yuval Fuchs rief die georgische Regierung nach den Charlie-Hebdo-Anschlägen dazu auf, eine antiterroristische Liste einzuführen. „Georgia Needs a Terror List Mechanism!' – An Exclusive Interview with Israeli Ambassador Yuval Fuchs." GeorgianNewsTV, 29. 1. 2015. http://www.georgianjournal.ge/politics/29488-georgia-needs-a-terror-list-mechanism-an-exclusive-interview-with-israeli-ambassador-yuval-fuchs.html.

20 Dato Kikoshvili: „Der Staat gegen die ‚reisenden Dschihadisten'" (georg.) Netgazeti.ge. 4. Februar, 2015. http://www.netgazeti.ge/GE/105/News/40929/.

21 „Georgia: Clashes Disrupt Anti-Homophobia Rally in Tbilisi". The Guardian. 17. 5. 2013. http://www.theguardian.com/world/video/2013/may/17/georgia-anti-homophobia-rally-video.

Einstellung zusammen, die orthodox-christlich untermauert ist und von einem beträchtlichen Teil der georgischen Bevölkerung sowie der Regierungskoalition des „Georgischen Traums" geteilt wird. Der gewissermaßen subtile Antisemitismus zeigt sich hierbei darin, dass sie unter den Juden benevolent nur jene ‚liebt', die ihr „Liebe" als *„vzaimne"* entgegenbringen: nämlich die den Georgiern selbst ähnliche und darum als Gleiche wahrgenommenen georgischen Juden, während der Staat Israel und die von ihm direkt oder indirekt vertretenen Juden aus der ganzen Welt im Stillen nach einem Bild der listigen Intriganten und eigennützigen Spekulanten beurteilt werden, das auch im vermeintlich so toleranten Georgien eine lange Geschichte hat.[22] Saakaschwili zerbrach das Porzellan der Beziehungen zu Israel gänzlich, als er 2011 die israelischen Businessleute Ron Fuchs und Zeev Frenkiel erst mit der trügerischen Versprechung eines Schlichtungsdeals nach Batumi lockte und sie dann mit der Anklage eines Bestechungsversuchs georgischer Beamten verhaften ließ; sie wurden zu einer Haft von bis zu sieben Jahren verurteilt. Fuchs und Frenkiel hatten gegen den georgischen Staat Ansprüche zur Kompensation einer unrechtmäßig ihnen von der Schewardnadse-Regierung entzogenen Lizenz zur Beförderung von Öl auf georgischem Gebiet in Höhe von 100 Millionen US-Dollar gestellt und sie vom *International Centre for Settlement of Investment Disputes* zugesprochen bekommen.[23] Auf Druck von Präsident Peres und anderer israelischer Politiker wurden die beiden Businessleute ein Jahr später aus der Haft entlassen. Weiteren israelischen Firmen, etwa im Bauwesen, kündigte man vorzeitig Verträge, die Zahlungen für Drohnen wurden eingestellt. Gleichsam als Reaktion darauf besuchte eine israelische Delegation von Militärexperten das abtrünnige Abchasien, um sie zu beraten.[24] Zwar wurden keine Waffen verkauft, doch die Auswirkung dieses israelischen Schritts war, alle aktiven Kontakte zu Israel abzubrechen.

Iwanischwili und sein Nachfolger Gharibaschwili bemühen sich nunmehr scheinbar darum, alte Wunden zu lecken und das Verhältnis zu Israel zu reparieren. Aber eine Neuaufnahme der Beziehungen erfolgte lediglich auf dem Gebiet der Agrarwirtschaft, von Waffenlieferungen ließ Iwanischwili die Finger.[25] Die Bekundungen der Erneuerung der gegenseitigen Partnerschaft werden indes durch die wachsende Öffnung hin zum Iran, die Versäumnisse bei der Entschärfung des terroristischen Potentials auf eigenem Gebiet und vor allem auch die Wiederaufnahme der Beziehungen zu Russland unterminiert. Inzwischen gibt es sogar zum ersten Mal eine visafreie Einreise für Georgier nach Israel. Doch selbst das Wachstum des vergleichsweise geringen Volumens der israelischen Investitionen in Georgien auf geschätzte 600 Millionen US-Dollar im Jahr 2014, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Georgien unter Iwanischwili–Gharibaschwili eine Art georgischen Sonderweg geht. Er soll es vermeintlich zwischen der Skylla des russischen Drucks und der Charibdis der Einvernahme durch ein liberales Europa führen – obwohl gleichzeitig die Integration in die EU beabsichtigt wird –, mündet aber in Wahrheit in Regellosigkeit der außenpolitischen Ausrichtung, letztlich im Appeasement gegenüber Russland und Iran. Weil der georgische Staat sich als ein ohnmächtiges Opfer der stets mächtigeren Nachbarstaaten erfährt, verklärt er seine eigene Schwäche noch als Stärke, die über den in der Welt vorhandenen Differenzen zu stehen vermöchte. Er gibt sich in seiner Außenpolitik gastfreundlich, doch dahinter steht der Zwang, sich den als übermächtig geglaubten Verhältnissen auf dem Weltmarkt fügen zu müssen, weshalb auch unterschwellig ein Ressentiment gegen jene gepflegt wird, die als dessen unwandelbare Gewinner stilisiert werden: die Juden und deren Staat, trotz all der „Liebe als *vzaimne*".

Russland, Georgien und Israel

Was als „Normalisierung der Beziehungen zu Russland" seit der Regierung Iwanischwili firmierte, ist inzwischen zu einer Serie einseitiger Konzessionen verkommen, denen außer gelegentlicher Tourneen

22 Der Mythos von einem Land „ohne Antisemitismus" ist fest verankert nicht nur in Georgien, siehe zum Beispiel aktuell: „Forget Atlanta – This Is the Georgia on My Mind." Haaretz, 6. 2. 2015. http://www.haaretz.com/video/1.640351. Wie so oft wird jedoch eine ferne Vergangenheit, die zudem einseitig von den antisemitischen Vorfällen gesäubert wird, auf die Gegenwart projiziert.

23 Devi Dumbadze: „Der ‚gewöhnliche' Antisemitismus, oder Freiheit für Ronny Fuchs" (georg.) Netgazeti.ge. 6. 4. 2011. http://www.netgazeti.ge/GE/53/opinion/5104/.

24 „Israel Security Firm Executives in Abkhazia". Civil.ge, 14. 4. 2011. http://www.civil.ge/eng/article.php?id=23348

25 „Netanyahu: Peace Must Be Achieved Through Negotiations." (wie Anm. 1). Erst Ende 2014 gab es Zeichen, dass eine neue Kooperation im Bereich des Militärs aufgenommen wird. „Der Minister hofft: Israel wird die georgische Armee stärken". Izrus.il.com, 12. 11. 2014. http://izrus.co.il/dvuhstoronka/article/2014-11-12/26029.html

russischer Popstars nach Tbilissi keineswegs ein tangibler Gegenwert entspricht. Das Wichtigste – die Lage in Südossetien und Abchasien – hat sich sichtlich verschlechtert; der sogenannte Genfer Prozess der Verhandlungen ist kaum weniger als eine ergebnislose Gesprächsrunde. Insbesondere nach der Annexion der Krim durch Russland und des andauernden Kriegs in der Ostukraine kann niemand mehr – weder im Ausland noch im Inneren des Landes – glaubhaft behaupten, dass eine Reintegration der abtrünnigen Gebiete mit friedlichen Mitteln in absehbarer Zukunft möglich ist. Zum fast unerträglichen und von der Mehrheit der georgischen Bevölkerung wohl auch so erlebten Widersinn jener Lage zählt, dass sich auch eine militärische Option nunmehr längst als ein Ding der Unmöglichkeit erwiesen hat. Es war nicht nur jener kurze Krieg von 2008, der Georgien seine außenpolitische Aporie schmerzhaft vor Augen führte, in dessen Folge Russland die beiden ‚Republiken' unter seinen Schutz nahm und, von Venezuela und Vanuatu sekundiert, sie als unabhängige Staaten anerkannte. Knapp sechs Jahre später, im Januar 2015, schloss Russland ein umfassendes Bündnisabkommen mit Abchasien; ein ähnliches ist mit Südossetien in Planung.[26] Das Abkommen kann zwar formell als eine Kategorie schwächer als die direkte Integration der Krim ins Gebiet der Russischen Föderation betrachtet werden, aber faktisch etabliert es neben der militärischen weitere ökonomische und soziale Bindungen der Gebiete an Russland. Dessen großspuriger Einmarsch auf der Krim und die im Januar eskalierten Kämpfe um Donezk, Mariupol und Debalzewe hatten jedoch bislang keine europäische oder US-amerikanische militärische Unterstützung zur Folge; zum ersten Mal erwogen die USA im Februar, das ukrainische Militär aufzurüsten. Aus diesem Grund besteht ein verdecktes Gefühl der Ausweglosigkeit der ‚kleinen Nation' Georgien fort, das in einer Art kollektivem vorauseilenden Gehorsam gegenüber dem unleugbaren Aggressor Russland zum ständigen Bemühen des „Georgischen Traums" führt, nur ja nichts dort anbrennen zu lassen, wo es ohnehin nichts zu holen gibt.

Inzwischen kommen mehr Touristen aus Russland nach Georgien; sie bilden die viertstärkste Gruppe nach der Türkei, Aserbaidschan und Armenien.[27] Der Export der georgischen Waren nach Russland wächst.[28] Auch die Kapitalinvestitionen aus Russland, inklusive der strategischen in den Energiesektor, werden nicht verhindert – trotz der Gesetzgebung, die einem in den okkupierten Gebieten tätigen Unternehmen das Geschäft in Georgien verbietet –, während die USA und die EU den gleichen Konzern, Rosneft, neben Gasprom und Lukoil mit Sanktionen belegen.[29] Die russische Aeroflot versucht mit Dumpingpreisen den georgischen Betreibern die Flüge nach Moskau abzujagen, während der Einstieg weiterer russischer Fluggesellschaften in den georgischen Markt mit dem Marktliberalismus gerechtfertigt wird.[30] Ökonomisch ist dem als Okkupanten eingestuften Russland in Georgien nunmehr fast alles erlaubt. In der Tat baut es seinen Einfluss vor Ort merklich aus. Die Verhältnisse sind surreal normalisiert , durchaus gemäß jener zweiten Säule der deklarierten Außenpolitik der Koalition. Die besetzten Gebiete bleiben nach wie vor für Hunderttausende georgische Flüchtlinge außer Reichweite, während das Gespenst gelenkter Demokratie nach russischem Vorbild, die eigenartig in den Äußerungen der georgischen Regierungspolitiker über ferngesteuerte NGOs und sittlich, das heißt, orthodoxchristlich zu zähmende Medien herumspukt, kaum überraschen mag. Seit der Auflösung der Sowjetunion gehört jenes Gespenst zum wiederkehrenden Mittel der Wahl der georgischen Gesellschaft, mit ihrer strukturell erfahrenen Ohnmacht fertig zu werden.

Für die wenigen Linken in Georgien sind die innenpolitische Absichtserklärungen, eine flächendekkende Gesundheitsvorsorge zu etablieren oder die Renten auf als skandalös zu geltenden 150 US-Dollar pro Monat zu heben[31], Grund genug, den „Georgischen Traum" als eine bessere Alternative zur „Nationalen Bewegung" zu wähnen. Die Unterschiede

26 „Russia's State Duma Ratifies Alliance Treaty with Breakaway Abkhazia". Civil.ge, 23. 1. 2015. http://www.civil.ge/eng/article.php?id=27992.

27 „Die Tourismusstatistik in Georgien" (georg.). Radio Tavisupleba, 9. 8. 2014. http://www.tavisupleba.org/content/turizmis-statistika/26572032.html.

28 Azerbaijan, Armenia and Russia were Georgia s largest exporting markets in January September, 2014 exports to Russia more than doubled to USD 212.1 million [im Vergleich zu 2013, D. D.]." Georgia s Foreign Trade in Jan Sept, 2014 . Civil.ge, 25. 10. 2014. http://www.civil.ge/eng/article.php?id=27743.

29 Im Dezember 2014 kaufte der russische Staatskonzern Rosneft von dem in Russland tätigen georgischen Unternehmer Giorgi Iakobaschwili 49 Prozent der Aktien der Petrocas Energy Limited, die in der Hafenstadt Poti hochtechnologische Ölraffinerien betreibt. Rosneft steigt in Potis Hafen ein (georg.). Netgazeti.ge, 30. 12. 2014.

30 Die georgischen und russischen Fluggesellschaften erhalten das Recht auf 18 wöchentliche Flüge (georg.) Kommersant.ge. 19. 1. 2015. http://www.commersant.ge/ index.php?m=5&news_id=17646&cat_id=18.

31 Die Rente beträgt 17,3 Prozent des Durchschnittslohns und ist damit im Vergleich der 15 postsowjetischen Länder

zwischen den zwei Parteien bzw. Parteibündnissen, auf die gesondert einzugehen wäre, sind zwar nicht zu vernachlässigen. Doch dem georgischen Staat, der sich nach der Auflösung der Sowjetunion überhaupt nur mühsam zu einem Souverän konstituierte und über diese Souveränität nur eingeschränkt verfügt, sie immer wieder durch Sezessionskriege oder interne Konfrontationen – zuletzt die übereifrige Verfolgung der ehemaligen Führungsfiguren der „Nationalen Bewegung" – teilweise einbüßt, sind scheinbar unüberwindliche Schranken des Machbaren gesetzt: sowohl einer *hawkish'en* Regierung unter Saakaschwili, mit ihren guten Verbindungen zu den US-amerikanischen Establishment-Republikanern, als auch dem sich schüchtern sozialdemokratisch gebenden, in Wahrheit jedoch nur Russland mit Beschwichtigung begegnenden Iwanischwili-Gharibaschwili-Bündnis.

An der Frage, ob der Krieg von 2008 hätte vermieden werden können, ließe sich die Aporie zwar logisch darstellen, die aber real keine ist, da in der politischen Realität eben keine Logik, auch nicht die des Ungeistes des Kapitals, herrscht. Vielmehr vermittelt sich der Zwang des Kapitals, das gesellschaftliche Prinzip seiner Verwertung, mit der je konkreten historischen Situation, auf die je konkret politisch reagiert werden kann. Es ist unbestreitbar, dass Georgien seit der überschwänglichen Amtseinführung Saakaschwilis 2004 auf dem Weg der Herausbildung zum souveränen Staat intern eine staatsbürgerlich-nationalistische Kampagne einleitete, bei der militaristische Töne laut wurden, als würde man wie in einem kollektiven Phantomschmerz die abtrünnigen Gebiete vermissen. Diese waren weder von der eigenen faktischen Militärstärke noch von einem realistisch zu erwartenden Beistand der NATO gedeckt. Das georgische Heer wie die Wirtschaft schwächelte. Es war eine Überheblichkeit des Verzweifelten, die etwa in den erwähnten Vergleichen Georgiens mit dem Staat Israel zum Vorschein kam. Doch während Israel in der Tat seit 1948 immer wieder in existenziell bedrohliche Kriege involviert wurde, kann das tatsächlich imperialistische Interesse Russlands nicht als eines charakterisiert werden, dessen letztes Ziel eine Zerstörung des georgischen Staats und die Auslöschung von dessen Bevölkerung wäre. Es wäre zugleich ebenso töricht, Russland den politischen Willen abzusprechen, erst 2008 in Georgien, 2014 dann in der Ukraine militärisch gewisse außenpolitische Probleme lösen zu wollen, die sich aus seiner Sicht als Hindernisse zur Wiederherstellung seines seit 25 Jahren verloren geglaubten eurasischen Hegemonieraums darstellen. Aber Russland pflegt keinen politischen Antisemitismus, der mit jenem mancher islamischer Staaten und Terrororganisationen vergleichbar wäre, auch wenn seine antiwestliche Ideologie zweifelsohne antisemitisch geprägt ist. Das Eingreifen in Georgien sowie in der Ukraine wird dort vielmehr dadurch gerechtfertigt, dass Russland nunmehr wieder fähig sei, sowohl Georgien als auch der Ukraine sozusagen zu deren eigenem Wohl eine bessere Zukunft zu bescheren – wie übrigens Südossetien und Abchasien auch. Putins Russland versteht sich als ein Krisenlösungsstratege, und zwar auf einer weltanschaulichen Ebene: Antwort auf die Krise des Westens per se, mithilfe einer neuartigen, auf den sogenannten besseren Werten basierten Demokratie, eben der gelenkten des Eurasianismus.

Georgiens Problem bleibt seit 2008 dasselbe. Wenn es die euroatlantische und europäische Integration vorantreibt – die letztere hat Fortschritte durch das Assoziationsabkommen mit der EU 2014 erfahren – so verschärft dies den Konflikt mit dem erklärten Ziel der Normalisierung der Verhältnisse zu Russland. Wird Russland dagegen auch klein beigegeben, so bringt dies keinerlei Fortschritt bei der Reintegration der abtrünnigen Gebiete. Die euroatlantische Integration schließt eigentlich Appeasement gegenüber Russland aus, nach den Ereignissen in der Ukraine vollends. Die Schranke der Regierung Saakaschwilis lag in der Unlösbarkeit des Konflikts in Südossetien und Abchasien mit militärischen Mitteln – und seiner Unlösbarkeit auch mit friedlichen Mitteln, da beide Gebiete bereits seit den Kriegen in den 1990er Jahren unter der Patronage Russlands standen. Die einzige sinnvolle Strategie scheint zu sein, die euroatlantische Integration Georgiens zu akzelerieren, in der Erwartung, dass einmal in Zukunft die Lage in Russland selbst sich ändert, eine wenigstens demokratische Regierung dort etabliert werden kann, die auch gegenüber der Frage der abtrünnigen Gebiete sich offener zeigen wird. Doch weder verfolgt dieses Ziel die Koalition Iwanischwilis unumwunden, der auch nach seinem Rücktritt der Strippenzieher im Hintergrund des Georgischen Traums bleibt und dies ist keine Verschwörungstheorie, vielmehr eine von seinen Verbündeten vor Ort selbst akzeptierte Charakteristik

auf dem letzten Platz. „Nach der Korrelation der Rente und des Lohns ist Georgien ein Außenseiter" (georg.) Bnp.ge, 11. 11. 2014. http://www.bpn.ge/analizi/7442-pensiisa-da-khelfasis-thanafardobis-mikhedvith-saqarthvelo-autsaideria.html.

der noch immer mehr auf den personalen denn sachlichen Abhängigkeitsverhältnissen aufbauenden georgischen Gesellschaft –, noch lassen sowohl die EU als auch die NATO, allen voran Deutschland, Georgiens Integration zu, wohl aus den gleichen Gründen der ökonomischen Abhängigkeit von den russischen Gaslieferungen und Exportmärkten und der politischen Allianz, die auch Deutschlands Abstinenz und das heißt weitgehend die der EU, im Krieg gegen die Ukraine erklärt.

Als Iwanischwili von der *Jerusalem Post* gefragt wurde: One concern about you in the West is that you are going to reorient Georgian policy toward Russia. How do you answer that? hat er vielsagend erwidert: Our European and Euro-Atlantic vector has not been changed. This is not my choice; it is the choice of the Georgian people. We will not sacrifice this in any case, and not in exchange for anything. Doch dann kam die alles zurücknehmende Einschränkung: „At the same time we need to manage relations with Russia, which is not easy, of course – but we will be successful in this. I have big expectations and great hope that we will be able to manage in time to reestablish the territorial integrity of Georgia, get back the lost territories (South Ossetia and Abkhazia), and manage relations with Russia. But what I stated will not happen in exchange for our strategy, which is Euro-Atlantic integration."[32] Die Gebiete sollen irgendwann reintegriert werden, zugleich sind die Beziehungen zu Russland zu „normalisieren" und das Land soll dennoch in die NATO geführt werden. Iwanischwili verschließt hier seine Augen vor dem Wissen, dass Russland die georgische NATO-Mitgliedschaft nicht akzeptieren wird und macht diesem trotzdem Zugeständnisse. Dasselbe durch den georgischen Sonderweg gerechtfertigte Schwanken zeigt sich noch krasser in der Antwort auf die andere, Israel und den Nahen Osten unmittelbar betreffende Frage, ob der nukleare Iran Iwanischwili Sorgen bereite: „Are you worried about a nuclear Iran? – Yes, of course. Nuclear weaponry is dangerous. We are implementing all the UN sanctions. We need to be able to manage – along with the international community – not to have a nuclear Iran. ... What would be worse for Georgia: a nuclear Iran, or a Western or Israeli attack on Iran? – Neither. Neither is good. A nuclear Iran should not happen, that is not in our interests, of course. Same thing with a Western attack on Iran. Of course, the ideal would be for Iran to be convinced by the West to abandon its nuclear aspirations." Als der Journalist nachhakt: „Is that possible?" – hört man die Quintessenz der Realitätsleugnung durch die georgische Regierung: „I think so. It is hard, of course, but I think it is a possibility."[33] An dieser Stelle bricht die großzügige Liebe *„vzaimne"* (der Ausdruck leitet sich her von dem russischen Adverb *vzaimno*: gegenseitig). „Weder den Spieß anbrennen noch das Fleisch" ist eine georgische Redensart, die dunkel jene Unentschlossenheit zur Sprache bringt, die die gleichzeitige Beschwichtigung des Iran und Russlands in Georgien bedeutet. Um Israel aber in Wahrheit als einen strategischen Partner zu gewinnen, könnte man diesem stattdessen die Nutzung des eigenen Gebiets zwecks eines womöglich notwendig werdenden Schlags gegen die Atomanlagen im Iran anbieten. Die Gefahr eines theokratischen Regimes im südlichen Nachbarstaat will man indessen deshalb nicht wahrhaben, weil auch daheim zwar eine orthodox-christliche, aber dennoch auf die Dominanz der Religion über die bürgerlichen Rechte abzielende gottesfürchtige Staatsordnung visiert wird, die Georgien ohnehin Russland noch näher bringt.

32 „Georgia's PM: My Dream Is for Israel as a Strategic Partner" (wie Anm. 4).

33 Ebd.

Tjark Kunstreich

Das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation[1]

Nicht alle Homosexuellen freuen sich über die Aufmerksamkeit, die ihnen in den vergangenen Jahren zuteil geworden ist. Anlass für diese Aufmerksamkeit waren Forderungen nach rechtlicher Gleichstellung und nach dem Ende diskriminierender Gesetzgebungen, die mit einem Male durchsetzbar waren; zugleich aber auch ein, wie es schien, Rückschlag im Anstieg von Diskriminierung und Verfolgung weltweit. Mit der homosexuellen Emanzipation ist vielleicht die

1 Gekürzte Fassung eines Vortrags, gehalten am 15. 10. 2014 in München und 16. 10. 2014 in Innsbruck. Vorabdruck aus dem neuen Buch von Tjark Kunstreich *Dialektik der Abweichung. Über das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation* (konkret-texte Nr. 67), mit freundlicher Genehmigung von *konkret*.

Diskriminierung als ein gesetzlich und gesellschaftlich akzeptierter Vorgang minimiert worden, nicht aber die Verfolgung: Tatsächlich empfinden es nicht wenige Schwule und Lesben nun als schwieriger, sich in der Öffentlichkeit mit dem oder der Geliebten in offener Zuneigung zu zeigen, als in Zeiten, in denen die Reaktionen sehr viel vorhersehbarer waren. Das heißt: Wo man früher einem gesellschaftlichen Konsens begegnete, der Diskriminierung und Verachtung bedeutete, ist man heute Situationen ausgesetzt, die weniger einschätzbar und von Individuen oder Gruppen, nicht aber von der gesellschaftlichen Situation abhängig sind. War man noch vor dreißig oder zwanzig Jahren eindeutigen Verhältnissen konfrontiert, die ein mehr oder weniger subkulturelles Milieu erzwangen – und damit auch eine Möglichkeit herstellten, in der sich ein Auskommen finden ließ – sind es heute liberale Gepflogenheiten, die zwar zum einen ein Leben in der Subkultur nicht mehr zwingend machen, zum anderen aber auch die Gewalt, wo sie Homosexuellen als Homosexuellen begegnet, sehr viel unmittelbarer werden lassen.

Jüngst berichtete die *Süddeutsche Zeitung* unter der Überschrift „Nur die Mutigen halten Händchen“: *„‚Händchenhalten? Unsere Jugendlichen trauen sich das immer weniger‘, sagt auch Leander vom schwulen Jugendtreff Diversity in der Münchner Blumenstraße. Früher, sagt er, habe man gewusst, was einen im Viertel erwarte, heute vermische sich alles. ‚Wir haben jetzt ein Hetero-Inviertel, das Straßenbild hat sich komplett geändert. Man hat zwar keine Angst, dass man verhauen wird, aber bevor man sich küsst, schaut man schon mal links und rechts.‘ ‚Auch wenn es immer mehr gayfriendly-Läden in München gebe, auch wenn es noch nie so unkompliziert war wie heute, sich zu outen: Schwule bräuchten ihre Schutzräume‘, sagt Sub-Berater Kundrath, nach wie vor. ‚Gerade diejenigen, die ungeoutet sind, stören sich an der Entwicklung‘, sagt Leander. Schutzräume wie die Rosa Wiesn, den Christopher Street Day, schwule Partys am Wochenende; Räume, in denen die Männer sie selbst sein können, in denen sie flirten können, in denen sie unter ihresgleichen sind. So richtig aber sei das auf der Müllerstraße eben nicht mehr möglich, dieser Straße, die mittlerweile zu einer Verlängerung der Feierbanane an der Sonnenstraße geworden ist.“*

In dieser Beschreibung zeigt sich das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation am Unmittelbarsten: in einer diffusen Angst, die sich nicht an wirklich erfahrenen Bedrohungssituationen festmacht, sondern an einer eher subjektiv empfundenen Unsicherheit. Im Vergleich zu der Situation von Homosexuellen in anderen Staaten scheint es sich bei diesem Unbehagen um eine Kleinigkeit zu handeln. Ich möchte gerade das Unmittelbare, das Offensichtliche zum Anlass nehmen, dem Unbehagen in und auch an der homosexuellen Emanzipation auf den Grund zu gehen. Nicht zufällig zitiert der Titel meines Vortrags Freuds *Das Unbehagen in der Kultur*, denn es geht mir darum, das Unmittelbare auf seine nicht immer bewussten Motive zu untersuchen. Das kann nur annäherungsweise geschehen, indem ich an einigen mehr oder weniger zufällig herausgesuchten Ereignissen versuche, Entwicklungen aufzuzeigen, die ihrerseits auf unbewusste Motive hinweisen können. Ich denke nicht, dass sich das Unbehagen in der homosexuellen Emanzipation, also das Unbehagen der Homosexuellen selbst, sich von dem Unbehagen an der homosexuellen Emanzipation, also dem Unbehagen der nichthomosexuellen Mehrheit, im Kern unterscheidet, so unterschiedlich dessen Ausdrucksformen sein mögen.

Das gleichgeschlechtliche Begehren *kennt* keine Geschichte, nur seine Gegenwart, so wie es in einem Moment im das gleiche Geschlecht begehrenden Individuum auftaucht. Die Verfestigung des Begehrens in eine „sexuelle Orientierung“, wie sie im Begriff der Homosexualität gefasst ist, ist schon ein geschichtlicher Begriff. In dem Moment aber, in dem das Individuum sich bewusst wird, als Mann einen Mann, als Frau eine Frau zu begehren, versucht es, sich mit diesem Verlangen zu arrangieren. Ob dieses Bewusstsein erhalten bleibt oder der Verdrängung anheimfällt, ob das Verlangen verwirklicht oder verleugnet wird, ob es sich in einer Perversion verdichtet oder in gefundener Liebe entgrenzt – darüber entscheidet die jeweilige gesellschaftliche Situation ebenso wie das Individuum selbst, das in widrigsten Bedingungen die Liebe finden wie in der Freiheit sein Begehren verleugnen kann. Die Homosexuellen *haben* keine Geschichte. Darum hat das gleichgeschlechtliche Begehren überlebt, darum geht das homosexuelle Subjekt, kaum dass es auf der geschichtlichen Bühne erscheint, auch schon wieder unter, denn Emanzipation setzt die Minderheit, die sich ihrer selbst bewusst ist, voraus. Wie aber soll, was allen Menschen möglich ist: das eigene Geschlecht zu begehren, sich als Minderheit formieren? Erst dann selbstverständlich, ja geradezu natürlich, wenn die Behauptung, das Gegenteil sei wahr, jene Minderheit erschafft. Der Schöpfungsmythos der Homosexuellen ist immer schon die Verneinung der Fortpflanzung.

Hans Mayer beschreibt in seinem Buch *Außenseiter* das Verhältnis der Aufklärung zu Frauen, Homosexuellen und Juden als „ungeduldige Verlegenheit

vor Einsamkeiten, welche nicht durch ein Kollektiv geteilt werden". Das Begehren der Homosexuellen ist für Mayer „das ganzandere Begehren", ganzanders, weil es nicht einmal anders sein darf. Deswegen hat zwar das ganzandere Begehren eine Geschichte, die von anderen geschrieben wurde, aber diese Geschichte hat keine Subjekte. Sie sind immer wieder neu, machen immer wieder die gleichen Erfahrungen, sie sind sich aber nicht gleich. Keine Geschichte zu haben heißt, es gibt nur Biographie und Kunst. So sind in den vergangenen vier Jahrzehnten eine Reihe Dokumentationen, Filme, Bücher und Zeitschriftenbeiträge, zur Geschichte der Homosexuellen entstanden. Es sind zumeist individuell oder kollektiv erzählte Geschichten nach bewährtem amerikanischen Muster: Der Held, die Heldin – einzeln oder kollektiv – muss eine Talsohle durchschreiten, um auf den Gipfel zu kommen. Es sind individuelle Geschichten von Leid und Befreiung sowie kollektive von Verfolgung und Emanzipation, solche von Verrat und Tod sowie von Scheitern und Sucht, vom Überleben, Leben und Lieben. Es sind eben Geschichten, die jedes Mal aufs Neue erzählt werden, ohne einen inneren Zusammenhang zu schon Erzähltem.

„It could happen to you" ist der Titel eines Videos, das Shane Bitney Crone im Mai 2012 auf Youtube veröffentlicht hat. Es ist ein verstörendes Stück, das den Abschied von seinem tödlich verunglückten Liebsten zum Thema hat. Nicht der Tod ist die Tragödie: die Verweigerung, um den Liebsten trauern zu dürfen, ist es. Shane und sein Liebster, Tom Bridegroom (er hieß wirklich so), trafen sich in Los Angeles. Tom kam aus Indiana und war vor seiner Familie geflüchtet, Shanes Familie war toleranter, aber das nützte in Montana wenig, deswegen ging auch er. Sie trafen sich, es war die große Liebe. Ein schönes Paar. Tom verunglückte tödlich, als er bei einem Fotoshooting von einem Dach stürzte.

Die Katastrophe für seinen Liebsten Shane ist aber nicht allein der Tod des Liebsten. Shane erzählt in seinem Film, dass die beiden fast sechs Jahre ein Paar waren, sie hatten zusammen ein Unternehmen gegründet, ein Haus gekauft. Shanes Familie mochte Tom, aber Toms Familie war empört. Als Tom einmal nach Hause fuhr, bedrohte ihn sein Vater mit einem Gewehr und griff ihn körperlich an. Seine Mutter riet ihm, sich medizinisch behandeln zu lassen. Zwei Jahre vor Toms Tod verlobten sich die beiden und konnten es kaum erwarten zu heiraten, sobald die Ehe für homosexuelle Paare geöffnet würde. Dazu sollte es nicht mehr kommen: Am 11. Mai 2011 verunglückte Tom, und seine Mutter kam, um seine Leiche zu holen. Nebenbei enteignete sie Shane des gemeinsamen Vermögens. Er zahlte für die Beerdigung und den Transport von Toms Leiche nach Indiana, obwohl er dort nicht mehr zu Hause war. Das war keine 24 Stunden nach dem Unfall. Shane war unfähig zu reagieren. Er erlaubte Toms Mutter auch, dessen Sachen zu durchsuchen und Dinge mitzunehmen. Nach der Freigabe durch den Leichenbeschauer reiste sie ab und versprach Shane, ihn auf dem Laufenden zu halten. Sie meldete sich aber nicht mehr, und Shane fuhr nach Indiana, um an Toms Beerdigung teilzunehmen. Auf dem Weg erhielt er einen Anruf, dass er auf der Beerdigung nicht erwünscht sei und dass Toms Vater und Onkel planten, ihn anzugreifen, sollte er auftauchen. Doch Shane hatte nicht nur für Toms Familie aufgehört zu existieren, sondern auch für den Staat: Tom und Shane galten nur als Wohngemeinschaft. Im Krankenhaus erhielt Shane keine Informationen, deswegen war er gezwungen, mit Toms Eltern Kontakt aufzunehmen. Es gab keine Testamente oder Verfügungen, und obwohl sie ein gemeinsames Unternehmen führten und einen Kredit abzuzahlen hatten, war Shane rechtlos. „Hätten Tom und ich heiraten dürfen, wäre vieles anders gelaufen", resümiert Shane. „Einen geliebten Menschen zu verlieren ist schon verheerend genug, aber danach legal unsichtbar gemacht zu werden, macht den Schmerz noch schlimmer."

Weder Shane noch Tom waren Aktivisten und wollten es je sein, ihr Wunsch war jenes normale, unauffällige Leben, das homosexuellen Paaren heute möglich ist – oder eben doch nicht. Shane sagt in seinem Video: „Ich nehme an, dass niemand mir zuhören wird, wenn ich nicht rede. Also rede ich." Auf Youtube hatte Shanes Film binnen kurzer Zeit über eine Million Zuschauer. Linda Bloodworth-Thomason hat einen längeren Film aus der Tragödie gemacht, der 2013 mit großem Erfolg bei den unabhängigen Filmfestivals in den USA lief. „Bridegroom" heißt der Film, Toms Nachname: Bräutigam. Wären sie verheiratet gewesen, hätten sie Rechte gehabt, dann wäre das nicht passiert. Shane hätte trauern dürfen. Seine Trauer ist jetzt ein öffentliches Ereignis. Der Film passt in die Zeit der Homo-Ehe. Shanes Video ist sein persönlicher Protest gewesen, er brauchte keine Geschichte und kein Bewusstsein davon, dass er nicht der erste war, der nicht trauern durfte. „Bridegroom" aber feiert die Gegenwart, als hätte es keine Vergangenheit gegeben. Die Geschichte darf

es nicht geben. Die Geschichte, die erzählt, dass für die Homosexuellen die Trauer um die Liebsten etwas Neues ist.

„Die Vergangenheit ist einfach etwas, das vorbei ist." Christopher Isherwood erzählte die gleiche Geschichte vor fünfzig Jahren. *A Single Man* erschien 1964. Es ist die Geschichte von einem Tag im Leben von George, einem Universitätsprofessor, der Jim, seinen Liebsten, mit dem er Jahre zusammen war, bei einem Autounfall verloren hat. George wurde über den Tod seines Freundes informiert, und ihm wurde mitgeteilt, dass er bei der Beerdigung nicht erwünscht sei. Isherwood beschreibt einen Tag in den Wochen danach, als George beginnt, sich zu zerfleischen. Er darf nicht zeigen, dass er trauert, weil niemand wissen darf, dass er mit einem Mann zusammenlebte. „Stellen Sie sich zwei Menschen vor, die auf diesem engen Raum Tag für Tag, Jahr für Jahr zusammenleben, am selben kleinen Herd stehen, Ellbogen an Ellbogen, und kochen, sich auf der schmalen Treppe aneinander vorbeidrängeln, sich gemeinsam vor dem kleinen Spiegel rasieren, ständig den Körper des anderen berühren, rempeln, stoßen, ungewollt oder absichtlich, lustvoll, aggressiv, ungeduldig, liebevoll oder aufgebracht – stellen Sie sich vor, welche tiefen und doch unsichtbaren Spuren diese beiden überall hinterlassen müssen!"

Im Roman ist es 1962, eine Zeit, in der man schwul sein konnte, solange man es nicht sagte. George ist abgeklärt, einer dieser homosexuellen Männer, die sich kein Sentiment erlauben. Das wäre zu gefährlich. Jims Tod aber zwingt ihn zum Denken. „Aber *jetzt* ist nicht bloß *jetzt*. *Jetzt* ist auch ein grauer Mahnbescheid; ein Tag später als gestern, ein Jahr später als letztes Jahr. Jedes *Jetzt* ist mit seinem Datum versehen, das alle vergangenen *Jetzt-Momente* gegenstandslos macht, bis später oder früher, vielleicht, nein, nicht vielleicht, ganz gewiss: das Ende kommt." George denkt darüber nach, wie es ist, wenn man keine Geschichte hat, wenn man noch nicht einmal eine Biographie hat, denn zu dieser Biographie gehörte der Mann, den George geliebt hat. Ihm fällt auf, wie sehr er hasst und wie zerstörerisch der Hass ist.

„Als er mit seinen Studenten über Aldous Huxley diskutiert, bricht es aus ihm heraus:

Und noch etwas will ich Ihnen sagen: Eine Minderheit hat ihre eigenen Formen der Aggression. Sie fordert die Mehrheit geradezu heraus, sie anzugreifen. Sie hasst die Mehrheit, nicht grundlos natürlich, das gebe ich zu. Sie hasst sogar die anderen Minderheiten - denn alle Minderheiten stehen im Konkurrenzkampf miteinander; eine jede verkündet, dass ihr Leiden das Schlimmste und das Unrecht, das ihr angetan wird, das perfideste sei. Und je mehr sie hassen, je länger sie verfolgt werden, desto bösartiger werden sie! Glauben Sie, dass Menschen bösartig werden, wenn sie geliebt werden? Natürlich nicht! Und wenn sie verabscheut werden, werden sie nett, oder wie? Nein! Wer verfolgt wird, hasst, was ihm widerfährt, er hasst die Leute, die ihm das antun; er ist in einer Welt des Hasses gefangen. Das geht so weit, dass er die Liebe, wenn sie ihm begegnet, nicht mehr erkennt! Liebe ist verdächtig! Man vermutet etwas dahinter, ein Motiv, einen Trick - hier bricht Georges Rede ab. Er bemerkt, dass er in erster Linie über sich spricht."

In den fünfzig Jahren zwischen George und Shane liegt Aids. Viele homosexuelle Männer sterben, viele homosexuelle Männer und Frauen kämpfen darum, trauern zu dürfen. Es sind die Lesben, die den Schwulen in dieser Zeit ihre Stimme leihen. Die homosexuellen Männer sind stumm. *Silence = Death* hieß es damals; heute ist das Schweigen tröstlich, das Vergessen erlösend. In Wirklichkeit können es homosexuelle Männer, die heute um die fünfzig sind, nicht fassen, dass sie am Leben geblieben sind. Kaum einer hat niemanden verloren, der ihm wichtig war. Daran zu denken fällt schwer. Schwule Männer sind wie George. George weint nicht.

Der Todfeind hat erkannt, wie wichtig den Gleichgeschlechtlichen ihre Liebsten sind:

„Während die zur Abkehr Willigen, die den festen Willen dazu hatten, auch die härteste Arbeit durchstanden, gingen die anderen langsam, je nach Konstitution, physisch zugrunde. Da sie von ihrem Laster nicht lassen konnten oder nicht wollten, wussten sie, dass sie nicht mehr frei werden würden. Dieser stärkst wirksame psychische Druck bei diesen meist zart besaiteten Naturen beschleunigte den physischen Verfall. Kam dazu noch etwa der Verlust des ‚Freundes' durch Krankheit oder gar durch Tod, so konnte man den Exitus voraussehen. Viele begingen Selbstmord. Der „Freund" bedeutete diesen Naturen in dieser Lage alles. Es kam mehrere Male vor, dass zwei Freunde zusammen in den Tod gingen."

Das sagte Rudolf Höss, der, bevor er das Konzentrationslager Auschwitz befehligte, in Sachsenhausen gearbeitet hatte. Der Mörder unterschlägt den Terror der SS, aber kann nicht umhin, der Freundschaft seinen Tribut zu zollen. Hätten die Homosexuellen eine Geschichte, sie würde, wie Hans Mayer es tut, mit der Freundschaft beginnen:

„Auf dem Schlachtfeld von Chaeronea (im Jahr 338 vor der Zeitenwende) soll der siegreiche Philipp von Mazedonien, der Vater Alexanders, ein sonderbares Wort gesprochen haben, das von Plutarch überliefert wurde. Gegen Philipp hatten die Athener und Thebaner gekämpft. Den Kern der griechischen

Streitmacht bildete eine ‚Heilige Schar' des Pelopidas, die formiert war aus Freundespaaren. Dreihundert von ihnen waren gefallen. Der Freund hatte nicht überleben wollen ohne den Freund. Bei diesem Anblick habe Philipp ausgerufen: ‚Verflucht sei jeder, der meint, dass diese Männer irgend etwas Niedriges geduldet oder getan haben.'"

Hätten die Homosexuellen eine Geschichte, könnte man auf die Idee kommen, dass die Beziehungsunfähigkeit, mit der viele Homosexuelle kokettieren, die Verdrängung jener Angst ist, den Liebsten durch Verfolgung zu verlieren. Als könne man der Verfolgung entgehen, wenn man selbst nicht liebt und nicht geliebt wird. In der *Freundschaft*, in dem, was heute technisch ‚Beziehung' genannt wird, nicht im Sex, liegt die Gefahr. Nur wenige Homosexuelle kennen das gemeine Unglück, den Geliebten nach einem langen gemeinsamen Leben zu verlieren. Das scheint sich zu ändern, aber auch das kann sich wieder ändern. Das wäre ein Teil der Geschichte, aber sie ist es nicht. Unterdessen haben wir Biographien. Die Homosexuellen aber brauchen eine Geschichte, wollen sie als Minderheit anerkannt werden. Sie haben aber nur die Homosexualität. Die Versuche zur Geschichte sind lausig, es ist die Geschichte nicht der Homosexuellen, sondern die der Homosexualität, die geschrieben wird. Das Begehren, welches die Homosexuellen eint, trennt sie und macht jede und jeden von ihnen einzigartig. Wie jeden anderen Menschen auch; Begehren ist Triebschicksal. Zum Zwecke der Emanzipation spielen die Homosexuellen seit einigen Jahrzehnten Minderheit.

Dem linken und rechten Misstrauen gegen die formale Gleichheit korrespondiert die Befürchtung von Homosexuellen, ihren gewohnten Platz am Rande der Gesellschaft zu verlieren, die wiederum mit der Befürchtung von Heterosexuellen korrespondiert, was denn geschähe, würde die Homosexualität ihr Reservat verlieren. Hätten die Homosexuellen eine Geschichte, sie würde, wie Hans Mayer sie erzählt, mit dem Auftauchen des gleichgeschlechtlichen Begehrens in der Antike beginnen, wo sie keineswegs so akzeptiert war, wie behauptet wird. Zum einen ging es um Knabenliebe und um die Freundschaft von jungen Männern: Die Liebe zwischen Männern war tabu, deswegen spricht Philipp sich für die ehrende Anerkennung der Krieger aus. Zum anderen war diese Liebe deswegen keine sexuelle Orientierung, sondern eine Lebensphase. Die heutige Umkehrung, die die Liebe zwischen zwei Männern anerkennt, die Knabenliebe jedoch aus gutem Grund verurteilt, könnte ein Hinweis auf die Geschichte des ganzanderen Begehrens sein, das sich vielleicht selbst durch die Jahrhunderte veränderte. In dem Maße, wie es zur Orientierung der Objektwahl geronnen ist, wurde die homosexuelle Phase überflüssig. Das Reservat für die Homosexualität wurde jedoch in dem gleichen Maße notwendig, in dem das gleichgeschlechtliche Begehren nicht mehr eine gesellschaftlich akzeptierte Lebensphase darstellte. Indem dieses Begehren *the love that dare not speak its name* wurde, kam es zu jener Abfolge von Verfolgungen, an deren Ende die Minderheit steht.

Noch André Gide wehrte sich gegen Homosexualität und wollte lieber ein Pädophiler sein. Pier Paolo Pasolini ebenso. Sie verteidigten damit weniger die Knabenliebe als ihren Platz in der Gesellschaft, wie Oscar Wilde es in seinem Prozess wegen *gross indecency* aussprach, als er zu der Zeile aus einem Gedicht seines Freundes Lord Alfred Douglas befragt wurde:
„‚The Love that dare not speak its name' ist in diesem Jahrhundert solch eine große Zuneigung eines älteren zu einem jüngeren Mann, so wie sie zwischen David und Jonathan bestand, so wie sie Platon zur Grundlage seiner Philosophie machte und wie sie in den Sonetten von Michelangelo und Shakespeare zu finden ist. Es ist diese tiefe, spirituelle Zuneigung, die ebenso rein wie vollkommen ist. Sie bestimmt und durchdringt große Kunstwerke wie die von Shakespeare und Michelangelo, und auch diese zwei Brief von mir, so wie sind. Sie wird in diesem Jahrhundert missverstanden, so sehr missverstanden, dass sie wohl als ‚Love that dare not speak its name' beschrieben werden kann und derentwegen ich nun dort bin, wo ich bin. Sie ist schön, sie ist heiter, sie ist die ehrbarste Form der Zuneigung. Es ist nichts Unnatürliches an ihr. Sie ist geistig und existiert immer wieder zwischen einem älteren und einem jüngeren Mann, wenn der ältere Mann den Geist hat und der jüngere all das Glück, die Hoffnung und den Zauber des Lebens, das vor ihm liegt."

Warum war, was über Jahrhunderte akzeptiert oder wenigstens geduldet wurde, auf einmal ein Verbrechen, fragte Oscar Wilde, der seine Homosexualität noch als Pädophilie verkleiden wollte. Heute dürfte es umgekehrt sein.

Das homosexuelle Reservat ist, wie Mayer schreibt, „eine Welt ohne Vergangenheit, worin auch Zukunft bloß als Permanenz der Gegenwart oder eher: als eine neue und darum libidinöse Gegenwart konzipiert werden mag. Die Beziehung zwischen Mann und Mann oder zwischen begehrendem älteren und begehrtem jüngeren Mann ist nur punktuell denkbar. Dauerte sie lange Zeit, so wurde sie posterotische Bindung: aus Angst vor Einsamkeit, aus Gewohnheit, aus Bequemlichkeit, aus Langeweile." Dieses Reservat ent-

stand mit der bürgerlichen Gesellschaft, die nur die Gleichschaltung oder den Skandal gelten lassen wollte. Es machte jene gleichgeschlechtlichen Beziehungen, die im Feudalismus durchaus als Lebenspartnerschaften möglich waren, unmöglich, weil der gesellschaftliche Rahmen, der ein Leben in mehreren Bindungen geradezu voraussetzte, gesprengt worden war: Fortan gab es die Liebe zwischen Mann und Frau, die zu den Kindern und die zum Souverän. „Die reine homosexuelle Situation" in der bürgerlichen Gesellschaft, schreibt Mayer, ist „die Permanenz des gegenwärtigen Augenblicks". Und diese wird zum Gegenbild der ehelichen Treue und zugleich zum Versprechen einer Freiheit ohne Verantwortung.

Die heute vollzogene Trennung zwischen heterosexuellem Koitus und Fortpflanzung hat diesen Neid auf die Homosexuellen nicht vollends aus der Welt geschafft, denn die Frage nach dauerhafter Bindung und Fortpflanzung spielt, wie verdrängt auch immer, zwischen Mann und Frau stets eine Rolle. Zugleich ist die Sehnsucht nach der Permanenz des gegenwärtigen Augenblicks nicht nur homosexuell, sondern der Wunsch nach einem Leben ohne Biographie, ohne Geschichte, in völliger Verfügungsgewalt über sich selbst; ebenso zu sein wie das Kapital selbst. Dieser Wunsch, auf die Homosexuellen projiziert, spricht ihnen die Möglichkeit zur Geschichte ab. Im Feindbild des erfolgreichen schwulen Managers, der ungebunden seinen Geschäften nachgeht und zwischen New York, Berlin und Paris pendelt, ist dieser Wunsch aufgehoben. Dieses weitverbreitete Ressentiment gegen die Homosexuellen, sie seien die Speerspitze der verschärften Konkurrenz, die die Werte, welche die Gemeinschaft – eben nicht: Gesellschaft – so gerade noch zusammenhalten, auch noch abschaffen wolle, ist das Ticket des heutigen Homosexuellenhasses, der vom einfachen *Ich habe nichts gegen Schwule, aber …* über das Gesetz gegen homosexuelle Propaganda in Russland bis hin zu Mord und Totschlag in afrikanischen und islamisch dominierten Ländern reicht. Die Wirklichkeit sieht freilich so aus, dass Homosexuelle in die städtischen Zentren flüchten, weil woanders ein auskömmliches Leben nicht zu haben ist; dass sie keine Bindungen an Land und Leute haben, ist der Verfolgung geschuldet.

Untrennbar ist die homosexuelle Subjektivität mit der bürgerlichen Gesellschaft verbunden. In ihrem Untergang riss das Bürgertum diese Subjektivität wie jede andere mit in den Abgrund, in dem es keine Unschuld mehr geben konnte. Klaus Mann war ihr letzter Vertreter, „innig – aber erfolglos – darum bemüht, den Anschluss an irgendeine Gemeinschaft zu finden, sich irgendeiner Ordnung einzufügen: immer schweifend, immer ruhelos, beunruhigt, umgetrieben, immer auf der Suche", wie er selbst schreibt. Im Gegensatz zu Gide lehnte er sich nicht zu eng irgendwo an, verteidigte diesen gegen die Verurteilung durch die Kommunisten und wollte gleichzeitig beitragen zum Kampf gegen Nazi-Deutschland. Wahrscheinlich war er der einzige Intellektuelle, der wirklich an einen Antifaschismus glaubte, der nicht im Namen einer anderen Sache die Gemeinsamkeit predigte. Klaus Mann, sagt Hans Mayer, „suchte die Gemeinsamkeit mit anderen, ohne Gleichschaltung, also Mimikry. Das ist nicht gelungen." Klaus Mann musste lange warten, ehe er endlich in die US-Armee eintreten durfte. Nach dem Sieg zerbrach die Hoffnung, einfach dazuzugehören, ohne sich verstellen zu müssen. Zum Versuch zur Gemeinsamkeit in der Welt gibt es keine Alternative, nur den Suizid. Der Verrat des Jean Genet hat nicht das Format zur Alternative – zu sehr ist ihm das Autoritäre eigen, die Liebe zum Reservat. Das Reservat ist jedoch ein schlechtes Substitut für das Begehren, so sehr sich das manche aus welchen Gründen auch immer wünschen mögen. Denn der nachbürgerliche Homosexuelle wird von Genet verkörpert. Er rechtfertigt nichts mehr, er zelebriert den Ausschluss und wird deswegen umarmt. Der Dieb, der voller Bewunderung für die Milizen von Vichy und für die SS ist, später für die algerische Unabhängigkeitsbewegung, dann für die Schwarzen in den USA, dann für die Palästinenser, der stets einen Körper sucht, den des Gefangenen, dem das Objekt seiner Begierde egal ist: Genet schwärmte von der „Poesie" des Massakers von Oradour, während er das von Schatila als Horror verurteilte. Er verliebte sich in den arabischen männlichen Körper, in das palästinensische Volk, in die Fedajin, nicht in einzelne Menschen, weil er sich selbst nicht als Einzelnen begreifen konnte, sondern lediglich als Exemplar.

Die Faszination, die von Genet ausging und immer noch ausgeht, liegt in der Verweigerung der Individualität, wie sie dann von der *queer theory* in der Folge von Heidegger mit philosophischen Weihen versehen wurde. Da ist zum einen Genets Bewunderung fürs Totalitäre, für den arischen Mörder und dessen Gefühllosigkeit, da ist zum anderen die rassistische Identifikation mit dem Penis des schwarzen oder moslemischen Mannes. Mal ist bei Genet die Regierung der USA faschistisch, mal rechtfertigt er die Taten der Palästinenser als notwendig faschistoid: So sehen

es auch heutige Linke und die *queer theory*, so kommt auch der heutige Faschismus in Gestalt des Agitators Dieudonné daher, als Aufstand derer da unten gegen die da oben, deren kulturelle Werte zerstört werden müssen. Dieser Furor zielt jedoch im Kern auf die symbolische Ordnung, wie sie individuell in der ödipalen Konstellation immer wieder erlebt wird, also auf den Vater. Im Ergebnis bedeutet das die Unfähigkeit zur Symbolisierung überhaupt: Der *Quenelle*-Gruß ist ebenso konkretistisch wie Genets Anbetung des schwarzen oder arabischen Phallus. Beide sind auf der Stufe der analen Überwältigung durch den Vater stehengeblieben, die befürchtet und zugleich herbeigesehnt wird.

Nicht voraussetzungslos findet sich diese Verweigerung, die nichts mit der Kritik am Verlust der Individualität zu tun hat, sondern diesen feiert, wie bei Genet auch heute im Furor gegen Israel. In der *queer theory* ebenso wie bei Genet mag der Neid auf die bloße Existenz eines Staates, dem der Juden nämlich, ausreichen, der den sexuellen Außenseitern die Unmöglichkeit vorführt, sich anders als in der Gemeinsamkeit mit allen anderen verteidigen zu können. „Aber Sodom ist kein Vaterland", wie Hans Mayer konstatiert. Während Klaus Mann sich der widersprüchlichen Aufgabe stellte, die Aufklärung, die ihn und seinesgleichen ausgrenzte, gegen ihre Auflösung in die Barbarei zu verteidigen, verweigern sich Genet und in seiner Folge homosexuelle Intellektuelle wie Michel Foucault diesem Widerspruch und tragen so, wenn nicht zum Schlimmsten, so doch zu dessen Verharmlosung bei.

Birte Hewera

Wem gehört die Erinnerung?

Überlegungen zu Zeugenschaft und Kulturindustrie

I

„Hier ist kein Warum."
Der Überlebende als Zeuge

Imre Kertész, der als Fünfzehnjähriger in Budapest von der Straße weg verhaftet und nach Auschwitz deportiert wurde, beendet seinen stark autobiographisch gefärbten *Roman eines Schicksallosen* mit der Schilderung der Rückkehr des jugendlichen Protagonisten György aus dem nun befreiten Konzentrationslager in seine alte Heimat Budapest. György macht sich auf die Suche nach seinem Elternhaus und trifft dabei auf einen Journalisten, der ihn über verschiedene Aspekte des Lagers befragt. Er will wissen, ob György viel hat entbehren müssen, viel gehungert habe und geschlagen worden sei. Der Jugendliche beantwortet all diese Fragen immerzu vermeintlich banal mit „natürlich". Auf den Einwand des verblüfften Journalisten, dass es doch nicht natürlich sei, solche Dinge zu erleben, entgegnet György, dass dies in Auschwitz sehr wohl natürlich gewesen sei. Kertész bringt damit zur Sprache, dass eine Verständigung über das Erlittene mit einem Unbeteiligten nahezu unmöglich ist. In seinem Versuch, die Erlebnisse des Jugendlichen György zu begreifen, verwendet der Journalist immer wieder Worte wie „Nazi-Inferno", „Schrecklichkeiten", oder spricht von der „Hölle der Lager"[1]. Schließlich fragt er, ob György nicht der Welt von seinen Erlebnissen berichten wolle, woraufhin dieser einwendet:

„Aber worüber denn?" „Über die Hölle der Lager", antwortete er, worauf ich bemerkte, darüber könne ich schon gar nichts sagen, weil ich die Hölle nicht kenne und sie mir nicht einmal vorstellen kann. Aber er sagte, das sei bloß so ein Vergleich: „Haben wir uns denn", fragte er, „das Konzentrationslager nicht als Hölle vorzustellen?", und ich sagte, während ich mit dem Absatz ein paar Kreise in den Staub zeichnete, jeder könne es sich vorstellen, wie er wolle, ich meinerseits könne mir jedenfalls nur das Konzentrationslager vorstellen, denn das kenne ich bis zu einem gewissen Grad, die Hölle aber nicht. „Aber wenn nun doch?" drängte er, und nach ein paar weiteren Kreisen sagte ich: „Dann würde ich sie mir als einen Ort vorstellen, wo man sich nicht langweilen kann", wohingegen man das, so fügte ich hinzu, im Konzentrationslager könne, sogar in Auschwitz - unter bestimmten Voraussetzungen, versteht sich.[2]

Der Journalist, so hat man den Eindruck, bedient sich solcher „Superlative des Schreckens", wie der Metapher der Hölle, um die Verbrechen, für die der Name Auschwitz steht und die ja in der Tat das Vorstellungsvermögen übersteigen, greifbar, handhabbar zu machen. Ebendiese Sprache verhindert eine Auseinandersetzung aber eher als dass sie sie ermöglicht, da Begriffe wie „Hölle" die ganz irdische, menschengemachte Welt der Konzentrations- und Vernichtungslager mit einem nebulösen Schleier verhüllen, selbst wenn dies gar nicht beabsichtig wird. So verbirgt sich hinter den unbeholfenen Versuchen

1 Imre Kertész: Roman eines Schicksallosen. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 269 ff.
2 Ebd. S. 271 f.

des Journalisten möglicherweise seine tatsächliche Hilflosigkeit angesichts eines Jugendlichen, der gerade dem Tod entronnen ist und der davon berichtet, als sei dies etwas ganz Alltägliches. Immerhin muss man zugunsten des Journalisten einwenden, dass dieser, folgt man den Schilderungen Kertész', das Ziel verfolgt, die „öffentliche Meinung auf[zu]zurütteln", „Apathie, Gleichgültigkeit, ja Skepsis" auszuräumen und der Wahrheit, die er in Györgys Schilderungen erkennt, „ins Gesicht zu schauen"[3]. Er will über das Verbrechen aufklären, denn trotz aller Ungläubigkeit fällt es ihm nicht ein, dieses Verbrechen selbst in Frage zu stellen. Gleichwohl zeugt diese Passage von dem Riss, dem Abgrund, der die Überlebenden mit der in ihnen verkörperten Erfahrung von der Gesellschaft trennt: Die Interpretationsmuster des Journalisten und die leibliche Erfahrung des Jungen bleiben einander fremd.

Dieser Abgrund steht mit der Realität der Vernichtungslager selbst in unmittelbarem Zusammenhang. Die Nazis installierten eine Gegen-Welt, die sich der Rationalität zwar entzieht, die aber gleichwohl zur einzigen Realität der Häftlinge wurde. Primo Levi, der ebenfalls in Auschwitz gewesen ist, berichtet, wie ein Mitgefangener anstelle seines Namens den Satz „Ne pas cherchez à comprendre" in den Boden seines Blechtellers gekratzt habe.[4] „Hier ist kein Warum" ist denn auch die absurde, aber höchst realitätsgerechte Antwort, die Levi auf seine Fragen kurz nach seiner Ankunft in Auschwitz von einem Mithäftling bekommt.[5] In diesem „Nicht-versuchen-zu-begreifen" sieht Levi das erste Grundprinzip, das jeder Häftling in den Konzentrations- und Vernichtungslagern erlernen musste, da man mit dem Versuch, die Absurdität des Lagers zu begreifen, bloß die für den Kampf gegen Hunger und Erschöpfung überlebensnotwendige Energie vergeudet hätte.[6] Diese Aufforderung, gar nicht erst zu versuchen, zu verstehen, stellt sich aus der Sicht des Häftlings beinahe als geistiger Widerstand dar, nämlich der Sinngebung des Sinnlosen zu widerstehen und hingegen auf die Unbegreiflichkeit der Realität des Lagers zu pochen, dem Widersinn aus Befehlen und Verboten, die sich gegenseitig widersprachen, dem Wahnsinn, abgemagerte Kreaturen mit Arbeit zu vernichten, und somit der Vernichtung selbst Vorrang vor jedem noch so abgefeimten Rentabilitätskriterium einzuräumen. Jean Améry berichtet diesbezüglich, dass im Lager eine „Logik der Vernichtung" geherrscht habe, die gleichwohl in sich ebenso folgerichtig operiert habe wie „draußen" die Logik der Lebenserhaltung.[7] Die Häftlinge ihrerseits waren gezwungen, diesen Widersinn, diese Unlogik in ihrem Verhalten zu antizipieren, um nicht sofort der berserkerhaften Wut ihrer Peiniger zum Opfer zu fallen, da sie deren absurde Regeln nicht kannten.

So resultiert der Abgrund, der zwischen den Überlebenden und der Welt der Nicht-Opfer klafft, einerseits bereits aus der Unfassbarkeit eines Systems, in dem die Vernichtung um ihrer selbst willen, also ohne einen ihr äußerlichen Zweck, betrieben wurde, und der Situation der Lagerhäftlinge, die in dieser Gegenwelt zu leben gezwungen waren und für die diese Unfassbarkeit tagtäglich den sofortigen Tod bedeuten konnte. Kertész berichtet, er habe eingesehen, dass man „über bestimmte Dinge ... mit Fremden, Ahnungslosen, in gewissem Sinn Kindern, nicht diskutieren"[8] könne. Er erkennt an anderer Stelle, dass man „angesichts eines Phänomens wie Auschwitz ... mit der Logik zweifellos nicht sehr weit" kommt, dass hier der Verstand zu versagen scheint.[9] Jedoch sieht er auch, dass diese Tatsache „wie gerufen" komme: „Denn je stärker wir seine Irrationalität betonen, desto weiter stoßen wir das Phänomen von uns weg, desto weniger werden, ja wollen wir es begreifen, da von ihm ja schon ausgemacht ist: es ist unbegreiflich."[10] So scheint es, dass die Gesellschaft sich das von Primo Levi bezeugte „Ne pas cherchez à comprendre" zu Nutze macht, um der Auseinandersetzung mit Auschwitz überhaupt zu entgehen. Gerade unter den deutschen Angehörigen der Tätergeneration und ihren Nachfahren mag der Drang, nichts verstehen zu *wollen*, die mögliche Einsicht, nichts verstehen zu *können*, überwiegen. Elie Wiesel zitiert aus den Memoiren eines Überlebenden die folgenden Worte eines SS-Mannes, die dieser an eines seiner Opfer gerichtet habe: „One day you will speak of all this, but your story will fall on deaf ears. Some will mock you, others will try to redeem themselves through you. You will cry out

3 Ebd. S. 275.
4 Siehe Primo Levi: Ist das ein Mensch? München 2003, S. 124.
5 Siehe ebd. S. 31.
6 Siehe Primo Levi: Die Untergegangenen und die Geretteten. München; Wien 1990, S. 145.
7 Siehe Jean Améry: An den Grenzen des Geistes, in: Ders.: Jenseits von Schuld und Sühne, Werke Bd. 2. Stuttgart 2002, S. 37.
8 Kertész: Roman (wie Anm. 1), S. 271.
9 Siehe Imre Kertész: Rede über das Jahrhundert, in: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 16.
10 Ebd.

to the heavens and they will refuse to listen or to believe ... You will possess the truth, but it will be the truth of a madman."[11] Selbst dem SS-Mann kommt es also gar nicht in den Sinn, die, wenn man so will, „historische Wahrheit" seiner Untat zu leugnen oder seine Taten zu relativieren, sondern er spricht im vollen Bewusstsein des Wahnsinns von Auschwitz. Bloß antizipiert er die Ungläubigkeit und das Nicht-Wissen-Wollen, mit dem die Gesellschaft den Überlebenden begegnen würde. Zwar werden die Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslager nicht allesamt als „madmen" stigmatisiert, und ob der Himmel sich ihrer Botschaft verweigert, wissen wir nicht, wohl aber belegen die geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen über die deutsche Nachkriegsgesellschaft, dass die nationalsozialistischen Verbrechen in der Öffentlichkeit bis tief in die 1960er Jahre hinein verdrängt, vertuscht und uminterpretiert wurden, die Deutschen sich selbst als Opfer entweder Hitlers oder der alliierten Bombenangriffe wähnten und sich ihren eigenen Nöten und daran anschließend dem Wiederaufbau zuwandten, der ihnen als Schlussstrich und Neuanfang galt. Es dauerte viele Jahre, bis die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus überhaupt öffentlich wahrgenommen wurden. Dabei sind gerade sie unmittelbar Zeugen der „historischen Wahrheit" des Verbrechens, Wahrheit im ganz emphatischen Sinne, die in ihrer Erfahrung buchstäblich verkörpert ist, und die in dem Leid, von dem sie berichten, beredt wird. Zugleich offenbaren die Zeugnisse Überlebender jedoch das erkenntnistheoretische Problem, die Geschehnisse von Auschwitz der Gesellschaft der Nicht-Opfer zugänglich zu machen. Über Jean Améry kann man mit einigem Recht behaupten, dass sein gesamtes Werk um dieses Problem kreist, das Erlittene zugänglich zu machen, ohne es mit Kitsch und Pathos zu übertünchen, oder es aber in kalten Abstraktionen aufzulösen. Maßgeblich für dieses Problem ist, dass den Erfahrungen der Opfer des Nationalsozialismus ein Doppelcharakter innewohnt: Als gelebte, physisch-metaphysische Erfahrung kommt ihr ein stark subjektiver Gehalt zu, der sich der unmittelbaren Kommunizierbarkeit sperrt. Wie jede leibliche Erfahrung entzieht sie sich der direkten Mitteilbarkeit, da Gefühlsqualitäten nicht ohne weiteres intersubjektiv teilbar sind. Zugleich kommt gerade dieser spezifischen Erfahrung aber eine weit über das Subjektive hinausreichende politisch-objektive Bedeutung zu, die darauf drängt, in die Öffentlichkeit vermittelt zu werden, weil sie notwendig die ganze Welt etwas angeht: Insofern nämlich, als sich in der individuell-subjektiven Erfahrung der Opfer das Projekt eines gesamten Kollektivs niederschlägt, nämlich des deutschen antisemitischen Kollektivs, welches es sich zum Ziel gesetzt hatte, die Juden dieser Welt restlos zu ermorden.

Um als erfahrungsgesättigte Erkenntnis gegen das Vergessen und Verdrängen zu wirken, muss die in den Zeugnissen Überlebender enthaltene historische Wahrheit von der Erfahrungsebene durch das Medium intellektueller oder künstlerischer Reflexion mitteilbar gemacht und somit in die Öffentlichkeit überführt werden. Wenn Primo Levi es etwa als sein „festumrissen[es] und bewusstes" Ziel bezeichnet, „das deutsche Volk meine Stimme hören zu lassen und dem Kapo, der sich die Hand an meiner Schulter säuberte, dem Doktor Pannwitz, denjenigen, die den Letzten erhängten, und ihren Erben zu ‚antworten'"[12], dann wird zweifelsfrei klar, dass es sich hier um den Versuch handelt, die Erinnerung gegen die Geschichtsklitterung und das Verdrängen zu retten. Nicht jedem Zeugnis kommt dabei notwendigerweise dieser Charakter zu, die Zeugnisse Überlebender sind so unterschiedlich wie die Geschichten dieser Überlebenden selbst und sollen daher hier nicht wie eine allgemeine Literaturgattung abgehandelt werden. An jedem einzelnen Dokument gilt es abzuwägen, welches Verhältnis es zwischen der Erfahrung seines Urhebers, den geschichtlichen Vorgängen und dem Zustand der Nachkriegsgesellschaft herstellt. Auch sind die Opfer ihrerseits nicht davor gefeit, so etwas wie Sinnstiftung zu betreiben, man denke etwa an

11 Elie Wiesel: Art and the Holocaust: Trivializing the Memory, in: New York Times, 11. 6. 1989.

12 Levi: Ist das ein Mensch (wie Anm. 4), S. 7.

13 Viktor E. Frankl: ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München 1977. Frankl geht beispielsweise davon aus, dass der Mensch noch „bis zum letzten Atemzug" die Gelegenheit habe, „sein Leben sinnvoll zu gestalten", und dass, wenn Leben einen Sinn habe, so auch das Leiden einen Sinn haben müsse. Es gelte daher für jeden Einzelnen, „aus seinem bloßen Leidenszustand eine innere Leistung zu gestalten." (Ebd. S. 109 ff.) Wenige Seiten später wird dann deutlich, welche unmittelbar überlebensnotwendige Funktion eine solche Einstellung innerhalb des Lagers für die Häftlinge haben konnte, wenn nämlich Frankl herausstellt, dass solche Gedanken zu haben das einzige war, das ihnen überhaupt noch helfen konnte. (siehe ebd. S. 126) Als Reaktion auf die Qualen und die ständige Todesnähe im Lager ist dieser Versuch der Opfer, ihr Leiden mit Sinn aufzuladen, unantastbar. Als Zeugnis, das in der deutschsprachigen Öffentlichkeit, also der Gesellschaft der Täter und ihrer Nachkommen zirkuliert, wirkt es hier gleichsam als Entlastung der Täter und suggeriert, dass es auf die „Leistung" des jeweils einzelnen Opfers

Victor E. Frankls *... trotzdem Ja zum Leben sagen*[13]. Aus der Perspektive des Autors mag das Vorhaben, dem Grauen noch irgendeinen Sinn abzutrotzen, einen Versuch darstellen, mit dem Erlittenen überhaupt weiterleben zu können. Die Problematik ist eher darin zu suchen, dass die Nachfolgegesellschaften sich diese Sinnstiftung, die für das Opfer möglicherweise schlicht überlebensnotwendig ist, selbst aneignen und ihr Gewissen damit beschwichtigen, dass ja doch alles seinen guten Ausgang genommen habe.

„Niemand zeugt für den Zeugen", heißt es in Paul Celans *Aschenglorie*. Jemand muss aber „für den Zeugen zeugen", damit das Zeugnis überhaupt zu einem solchen wird. Allerdings geht die Ära der Zeitzeugen zu Ende, es ist absehbar, dass bald schon niemand mehr von dem wird berichten können, was er erleben musste, und es stellt sich die Frage, wie und aus welchen Quellen man sich das Wissen über die Verbrechen des Nationalsozialismus aneignen wird.

II

„Ja, aber *das* Mädchen hätte man doch wenigstens leben lassen sollen." Die kulturindustrielle Überformung des Verbrechens

Es gehört zu den seltsamsten Phänomenen der postnazistischen Öffentlichkeit, dass es ausgerechnet eine Fernsehserie war, die der nationalsozialistischen Vernichtung der Juden einen Namen gab. Spätestens seit dieser vierteiligen amerikanischen Fernsehserie *Holocaust - Die Geschichte der Familie Weiss*[14] aus dem Jahr 1978 ist es zunehmend die Kulturindustrie, die sich die nationalsozialistischen Verbrechen aneignet und sie in ein verkaufsfähiges Produkt transformiert.

Ihrer eigenen Logik gemäß betreibt Kulturindustrie Sinnstiftung, eine Sinnstiftung, die von jeglicher Erfahrung dadurch abgekoppelt ist, dass sie dem Primat der Konsumierbarkeit folgt. Das heißt: das Objekt ist prinzipiell austauschbar, entscheidend ist, dass sich das Produkt verkaufen lässt. Und so muss die Kulturindustrie Harmonie erzeugen, muss den Konsumenten versichern, dass am Ende alles noch einmal gut gegangen sei; und sollte es für den Einzelnen doch einmal schlecht ausgegangen sein, sorgen Kitsch und Melodramatik dafür, dass dieses Unglück nicht als eines vermittelt wird, das Versöhnung unmittelbar ausschließt, sondern rührselige Tränen an die Stelle von Zorn und Kritik treten. So etwa in *Das Leben ist schön*[15], als der Vater des kleinen Giosuè im Konzentrationslager parodierend in den eigenen Tod läuft, um mit diesem Opfer seinen Sohn zu retten, was ihm auch gelingt. Mit dessen Rettung kann der Zuschauer den Tod des Vaters überwinden, der Sinn des Ganzen bleibt erhalten.

So thematisieren die Filme über den Holocaust auch die millionenfache Ermordung der Juden zumeist nicht oder nur am Rande. Stattdessen erzählen sie die Geschichte der Rettung Einzelner und erheben damit die Ausnahme zur Regel. Dabei wappnen sich die meisten Filme noch mit einem Schein der Authentizität, indem sie vorgeben, auf einer wahren Geschichte zu beruhen, oder etwa indem sie Originalfotos und Filmaufnahmen einblenden. Der Zweifel darüber, ob es überhaupt möglich sei, die Verbrechen von Auschwitz mit den darstellerischen Mitteln einer Familiensaga oder Liebesgeschichte zum Thema zu machen, wird von den Jubelchören übertönt, die zum Beispiel im Falle von *Schindlers Liste*[16] attestieren, dass Steven Spielberg mit seinem Film die deutsche Vergangenheit endlich bewältigt habe.[17] Spielbergs Film wäre dabei selbst noch deutlich von der Serie *Holocaust* zu unterscheiden, insofern er das Massenverbrechen und den mörderischen Antisemitismus als zentrales Strukturmerkmal des Nationalsozialismus hinter einer Story zurücktreten lässt, für die dieses Verbrechen die mehr oder weniger austauschbare Kulisse bildet. Das Aufatmen über das Happy End macht vergessen, dass der Tod, sei es der sadistische Foltertod, sei es die fabrikmäßig betriebene Vernichtung in den Gaskammern oder der gleichgültige Hunger- und Erschöpfungstod, das für die Juden vorgesehene Urteil war, dem zu entgehen nur wenigen durch Zufall gelang. Und selbst diese unwahrscheinliche Ausnahme des Überlebens wird

ankomme. Frankls Buch ist allerdings ein Extremfall, weil es durch die in ihm betriebene Sinnstiftung die Zeugenschaft der anderen Überlebenden beiseite zu drängen droht.

14 Originaltitel: Holocaust, Regie: Marvin J. Chomsky, USA/D 1978.

15 Originaltitel: La vita è bella, Regie: Roberto Benigni, I 1997.

16 Originaltitel: Schindler's List, Regie: Steven Spielberg, USA 1993.

17 Siehe dazu Andreas Kilb: Warten, bis Spielberg kommt, in: Die Zeit, 21. 1. 1994. Kilb meint, dass Hollywood mit *Schindlers Liste* zum zweiten Mal, nämlich nach *Holocaust*, die deutsche Vergangenheit bewältigt habe. Spielberg sei es gelungen, „die Geschichte der Ghettos und Konzentrationslager in eine Kino-Fiktion zu verwandeln, ohne sie durch kitschige oder billigbrutale Effekte zu entstellen" und man fragt sich, ob man eigentlich den gleichen Film gesehen hat wie Kilb.

sich den Betroffenen wohl eher selten als „Happy End" dargestellt haben.

Elie Wiesel wendet sich gegen diese kulturindustrielle Vereinnahmung der Judenvernichtung. Er beschreibt Auschwitz als „a universe outside the universe, a creation that exists parallel to creation"[18]. Die Wahrheit von Auschwitz sei, so Wiesel, „hidden in the ashes"[19]. Wie wäre diese Wahrheit, die, zwar verborgen, dennoch existent ist, zu bergen? Wiesel meint: „Only those who lived it in their flesh and in their minds can possibly transform their experience into knowledge. Others, despite their best intentions, can never do so."[20] Dies verweist auf den Aspekt der Erfahrung, der den Zeugnissen der Überlebenden innewohnt: Anders als rein statistische Daten oder aber sehr abstrakte theoretische Analysen des Nationalsozialismus, die davon abstrahieren müssen, beruhen sie auf dem leiblich Erlittenen der Überlebenden, das diese wiederum der Öffentlichkeit zugänglich zu machen versuchen. Damit treten sie freilich selbst in einen von kulturindustriellen Mechanismen beherrschten Raum, und ihre Erfahrungen können als bloßes Material solcher Verwertung dienen.

Grundsätzlich mag es auch darum vereinfacht erscheinen, die kulturindustriellen Erzeugnisse über den Massenmord an den Juden allesamt als missraten abzutun und ihre jeweiligen Wirkungsmöglichkeiten gleichzusetzen. So hat die Fernsehserie *Holocaust* nicht nur der Kulturindustrie ein neues Feld eröffnet, sondern bedeutete zugleich einen Durchbruch in der Öffentlichkeit: niemand kann leugnen, dass ihre Erstausstrahlung gerade in Westdeutschland einiges bewirken konnte. Sie löste heftige Reaktionen aus und führte dazu, dass in gewissen Teilen der Bevölkerung das Bedürfnis entstand, mehr über die Vergangenheit zu erfahren. Dies spiegelte sich etwa in der deutlich gestiegenen Nachfrage nach Informationsmaterial, die in der *Bundeszentrale für politische Bildung* einging.[21] So ergibt sich hieraus die paradoxe Situation, dass einerseits die Darstellung des Verbrechens in den Formaten der Kulturindustrie mit stets neuer Verblendung einhergeht, andererseits aber dadurch die Möglichkeiten einer anderen Sicht und einer anderen Erinnerung überhaupt erst zur Debatte gestellt wurden. Diese grundsätzliche Ambivalenz bezeugt Theodor W. Adorno bereits fast zwanzig Jahre vor der Ausstrahlung von *Holocaust*. Er berichtet von der Aufführung eines Theaterstücks über Anne Frank, in dessen Folge eine Zuschauerin erschüttert geäußert habe: „Ja, aber *das* Mädchen hätte man doch wenigstens leben lassen sollen".[22] Adorno sieht in der Erschütterung der Frau zwar das Potential zu einer Einsicht, zugleich diene die dramatische Gestaltung des Einzelschicksals jedoch als „Alibi des Ganzen", das darüber vergessen werde. Adorno kommt zu dem Schluss: „Das Vertrackte solcher Beobachtungen bleibt, daß man nicht einmal um ihretwillen Aufführungen des Anne-Frank-Stücks, und Ähnlichem, widerraten kann, weil ihre Wirkung ja doch, so viel einem daran auch widerstrebt, so sehr es auch an der Würde der Toten zu freveln scheint, dem Potential des Besseren zufließt."[23]

Jedoch, erkennt Adorno hier noch ein „Potential des Besseren", und die Reaktionen auf die Serie *Holocaust* mögen dies unterstützen, so kommt man doch um die Einsicht nicht herum, dass die Zeugnisse der Überlebenden, die ja gerade von der Zerstörung jeglichen Sinnes, von der Vernichtung um ihrer selbst willen berichten, von den kulturindustriellen Produkten zugekleistert werden. Die Untat wird in eine fiktive Geschichte verwandelt, die konsumiert werden kann, so wie *Jaws* oder *Indiana Jones*, und man wünscht sich zuweilen, Spielberg hätte sich mit diesen Werken begnügt. Mit dieser Umwandlung geht nämlich verloren, was Améry und neben ihm viele andere, die sich die Niederschrift des Erlittenen abgerungen haben, retten wollten, nämlich Auschwitz als Negation, als restlose Vernichtung, auf die selbst im unwahrscheinlichen Fall des Überlebens kein Happy End folgen kann, zu entblößen. Kertész kritisiert in diesem Sinne, „daß man den Holocaust seinen Verwahrern entwendet und billige Warenartikel aus ihm herstellt."[24] Der Überlebende werde damit um seine einzige Habe gebracht, nämlich um die authentischen Erlebnisse.[25] Das darin Enthaltene steht in stärkstem Kontrast zu der kulturindustriell aufgepfropften Verkitschung, Tri-

18 Wiesel: Art and the Holocaust (wie Anm. 11).
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Siehe etwa Gerhard Paul: *Holocaust* – Vom Beschweigen zur Medialisierung. Über Veränderungen im Umgang mit Holocaust und Nationalsozialismus in der Mediengesellschaft, in: Ders./Bernhard Schoßig (Hg.): Öffentliche Erinnerung und Medialisierung des Nationalsozialismus. Eine Bilanz der letzten dreißig Jahre. Göttingen 2010, S. 15.
22 Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main 1964, S. 143. Hervorhebung im Original.
23 Ebd. S. 143 f.
24 Imre Kertész: Wem gehört Auschwitz? In: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 147.
25 Siehe ebd. S. 149.

vialisierung, Verfälschung und Verdrängung, welche sich selbst mitunter noch als Beitrag zur „Aufarbeitung der Vergangenheit“ emporschwingt. Detlev Claussen schrieb dazu: „Man kann den kritiklosen Anhängern dieses Weltmedienereignisses [*Schindlers Liste*] nicht die Stimme der Kritik ersparen, daß die Sinngebung eines sinnlosen Geschehens in eine Lüge umschlägt, wenn sie all die ohnmächtigen Versuche derer beiseite drängt, die den Nachgeborenen und Zeitgenossen ihre Erfahrung von Auschwitz vermitteln wollten – nicht mit laufenden Bildern, sondern unter einem selbst auferlegten Bilderverbot mit Bleistift und Papier: Levi, Kertész, Antelme, Becker und manche andere.“[26]

Dabei wäre Claussen in dem Punkt zu widersprechen, dass es nicht die bloße Technik laufender Bilder sein kann, die den Umschlag in Lüge bewirkt. Solche Einschränkung würde gerade Werke wie *Shoah* von Claude Lanzmann ausschließen, worin das sinnlose Leid der Opfer durch die verkörperte Erfahrung der Protagonisten beredt wird, ohne den Abgrund der Vernichtung dabei erfahrbar machen zu wollen – wie sollte dies auch möglich oder überhaupt erstrebenswert sein? *Shoah* schuf eine einzigartige Form, den Überlebenden zuzuhören, die gar nicht in erster Linie für sich sprechen, sondern vielmehr für die Toten, die nicht mehr vom Abgrund berichten können. Wenigstens das Bewusstsein von diesem Abgrund gilt es zu erhalten oder überhaupt erst zu ermöglichen. Es war schließlich auch der Titel des Films von Lanzmann, der sich der Benennung als Holocaust entgegenstellte und der Sinnstiftung, die in der Assoziation des ‚Brandopfers‘ liegt, widersprach. Dass aber die Einrichtung der *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, die tausende von Zeugnissen Überlebender archiviert und damit für die Nachwelt zugänglich gemacht hat (wie problematisch die Technik und Gestaltung der Interviews im einzelnen auch sein mögen), eine unmittelbare Folge des Films *Schindlers Liste* ist, gehört wohl zu den Paradoxien der Kulturindustrie.

26 Detlev Claussen: Fortsetzung der Lichterketten mit anderen Mitteln? Zur Bedeutung von „Schindlers Liste“ als Medien-Weltereignis, in: Initiative Sozialistisches Forum (Hg.): Schindlerdeutsche. Ein Kinotraum vom Dritten Reich, Freiburg 1994, S. 132 f.

Lars Fischer

Georg im Wunderland

Über ein Beispiel marxistischer Musikbiographik

Leserinnen und Leser, die womöglich noch nicht oder nicht mehr wissen, warum der realexistierende Sozialismus scheiterte und der konventionelle Parteikommunismus sich nach dessen Implosion nicht zu regenerieren vermochte, bietet die Biographie Georg Kneplers von Gerhard Oberkofler und Manfred Mugrauer[1] reichhaltiges Anschauungsmaterial für die katastrophale, aber ganz offenkundig überraschend zähe und langlebige Verflachung und Aushöhlung des Marxismus, die diesen vollständigen Zusammenbruch ermöglichte. Darüber, warum Georg Knepler heute noch von Interesse sein sollte, lässt sich dieser Biographie dagegen herzlich wenig entnehmen.

Georg Knepler, 1906 geboren in Wien, 2003 in Berlin verstorben, war einer der bedeutendsten Musikwissenschaftler des 20. Jahrhunderts und einer der wenigen wirklich ernsthaften marxistischen Musikwissenschaftler. Er war Schüler von Eduard Steuermann, dem wichtigsten Pianisten des Schönberg-Kreises, der auch Theodor W. Adorno am Klavier unterrichtete. Bei vielen Lesungen von Karl Kraus wirkte er als musikalischer Begleiter mit, schließlich ging er nach Berlin, wo er vor 1933 im Kreis von Hanns Eisler, Bertolt Brecht und Helene Weigel als Pianist und Dirigent tätig war. Im Londoner Exil leitete er nicht nur das Theater der österreichischen Emigranten namens *Laterndl*, sondern gemeinsam mit Ernst Schoen, dem Freund Walter Benjamins, die *Opera Group*, die konzertante Aufführungen von Werken Alban Bergs, Igor Strawinskys und Kurt Weills herausbrachte. Nach Wien zurückgekehrt arbeitete er zunächst für die Kommunistische Partei Österreichs, bevor er 1949 in die DDR zog, um dort die neubegründete Musikhochschule in Berlin zu leiten. Neben einer zweibändigen *Geschichte der Musik des 19. Jahrhunderts* zählen zu seinen bedeutendsten Publikationen ein umfängliches Grundsatzwerk zur *Geschichte als Weg zum Musikverständnis* (1977, 1982) und ein Buch über Mozart (1991).

Indem er sich interdisziplinär mit dem historischen und sozialen Ursprung und Kontext der Musik auseinander-

1 Gerhard Oberkofler; Manfred Mugrauer: Georg Knepler. Innsbruck; Wien 2014. Alle Seitenangaben im Text verweisen auf dieses Buch.

andersetzte, ohne sich auf den Reduktionismus und die Kurzschlüsse einzulassen, unter denen Versuche, das Ästhetische historisch und sozial zu kontextualisieren, allzu oft leiden, nahm Knepler manche Fragen voraus, die inzwischen weithin unter dem Titel *New Musicology* gestellt werden, freilich, ohne dass deren Pioniere hiervon gewusst hätten oder wissen, was sich zuweilen leider auch in ihren Antworten niederschlägt. Dass Kneplers bedeutender Beitrag zu einer kritischen Musikwissenschaft hier spurlos vorüberging, hängt aber in erster Linie mit seiner Situation in der DDR zusammen. Indem er sich statt in der Akademie der Künste in der Akademie der Wissenschaften betätigte, schuf er sich eine Nische, in der er einerseits zwar weder zum Rückzug ins Private noch zur Anpassung gezwungen war, die aber andererseits so gut geschützt war, dass sie für diejenigen Außenstehenden, denen Kneplers Arbeit am meisten hätte bedeuten können, kaum wahrzunehmen war.[2]

Fragt man heute, was von Georg Knepler bleibt, so lautet die Antwort: viel Nachdenkenswertes, aber auch das eine oder andere eher Bedenkliche. In der Knepler-Biographie von Oberkofler und Mugrauer ist beides (sofern es denn vorkommt) in der Regel leicht zu erkennen: Das Bedenkliche daran, dass es von den Autoren gelobt; das Nachdenkenswerte, dass es von ihnen kritisiert wird. Insofern ist es wohl ein Segen, dass von dem, was an Knepler wichtig ist, in der Biographie herzlich wenig vorkommt.[3]

Beginnen wir, wie es sich gehört, mit methodologischen Fragen. In dieser Hinsicht ganz und gar in der Tradition der Zweiten und Dritten Internationale stehend, sind Oberkofler und Mugrauer, wie so viele Marxisten, denen zur ernsthaften Auseinandersetzung mit Marx das Rüstzeug fehlt, Vertreter des listenwissenschaftlichen Positivismus. Was sich zur Verteidigung des Positivismus an ernsthaften Erwägungen vorbringen lässt, dürfte von Adorno schon gesagt worden sein, etwa in dem Vorbehalt gegenüber dem dialektischen Denken, dass es dazu neige, „das bestimmte Seiende zu ignorieren und in wahnhafte Vorstellungen überzugehen. Darauf aufmerksam zu machen, ist ein Verdienst des Positivismus, dessen Systembegriff, als bloß innerwissenschaftlich-klassifikatorischer, nicht ebenso zur Hypostase verlockt wird. Hypostasierte Dialektik wird undialektisch und bedarf der Korrektur durch jenes fact finding, dessen Interesse die empirische Sozialforschung wahrnimmt, die dann von der positivistischen Wissenschaftslehre ihrerseits zu Unrecht hypostasiert wird."[4]

Von Dialektik, geschweige denn der Gefahr eines Übermaßes an ihr, kann aber bei Oberkofler und Mugrauer ohnehin keine Rede sein. Bei ihrem Positivismus handelt es sich um jenen, der meint, wenn die bürgerliche Wissenschaft sich dem Positivismus verschrieben habe, dann könne der Marxismus sie dadurch zur Einsicht zwingen, dass er ihren eigenen Positivismus noch überbietet. Was könnte also geeigneter sein, dem Weltkommunismus zum Sieg zu verhelfen, als möglichst lange Listen von unbestreitbaren Fakten? Je mehr Geburtsnamen angeheirateter Kusinen ich beibringen kann, so die Logik, desto unbestreitbarer wird auch für bürgerliche Leserinnen und Leser der Wahrheitsgehalt meines Marxismus.

Es versteht sich von selbst, dass das aus mindestens drei Gründen völliger Quatsch ist: Erstens, weil am Marxismus, wenn, dann die Art der Analyse und nicht die Anzahl der beigebrachten Beispiele überzeugt; zweitens, weil der bürgerliche Positivismus immer ein selektiver und ideologisierter ist, der im Notfall absolut

2 Siehe hierzu meinen Aufsatz *Positioning Georg Knepler in the musicological discourse of the GDR*, der in dem von Kyle Frackman und Larson Powell herausgegebenen Band *Classical Music in the German Democratic Republic: Production and Reception* (Rochester: Camden House) demnächst erscheinen wird.

3 In seiner Besprechung von Oberkoflers und Mugrauers Buch scheint Gerhard Scheit bei seinem Verweis darauf, was hier versäumt wurde, diese Ironie der Geschichte in der Biographik zu wenig zu bedenken, wenn er schreibt: „Die Autoren entwickeln ..., wenig überraschend angesichts ihrer eigenen Diktion, kaum das nötige Interesse fürs sprachliche und musikalische Detail ..., wo aber zunächst die Stärke Georg Kneplers als Musiker und Wissenschaftler lag ... Darin wurde sichtbar, was ihn mit seinem Lehrer, dem Pianisten Eduard Steuermann, wie mit der Schönbergschule insgesamt verband: Intention und Fähigkeit, ein Akzidens zu akzentuieren, ohne dass es sich darum von dem umfassenderen musikalischen Idiom abtrennen ließe. Kneplers punktuelle Analysen einer bestimmten Passage im Scherzo von Schuberts *C-Dur Streichquintett*, aus dem dritten Akt des *Tristan* oder dem zweiten der *Götterdämmerung* in der *Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts* suchen ihresgleichen in der musikwissenschaftlichen Forschung, weil es ihnen eben gelingt, die Gegensätze, die als unmittelbar weltanschauliche oder sozialhistorische nur verfehlt werden, in der Musik selbst freizulegen, deren Prozess als ihre Synthese zu begreifen, wo immer sich ein Nichtidentisches zeigt, – und in der Notwendigkeit zur Synthese das gesellschaftliche Moment zu erfassen. Das gilt umso mehr für das spätere *Mozart*-Buch, wo er im Einzelnen einer kleinen musikalischen Wendung die Mozartsche Arbeit des ‚Differentmachens' offenzulegen vermag und damit über das, was Aufklärung in der Musik sein kann, Auskunft gibt wie kaum jemals in der Mozartforschung." (KP über GK oder: Die Dekadenzkonstellation. In: Zwischenwelt 31/2014/4, S. 63.)

4 Theodor W. Adorno: Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 308.

alles bestreiten kann; und drittens, weil ein an Marx anknüpfendes Denken, das den Positivismus nicht als Hilfs- sondern als Legitimationsmittel betrachtet, mit Marx nichts mehr zu tun haben kann. Zugegeben, dass die Kritische Theorie Lukács und der Psychoanalyse ebenso viel zu verdanken hat wie den in der empirischen Sozialforschung erworbenen methodologischen Einsichten. Epistemologisch aber verdankt sie alles dem Beharren auf Kant gegen jene vom konventionellen Parteikommunismus verinnerlichte, in jeder Hinsicht unsinnige Annahme, die Realität spiegle sich direkt in der menschlichen Wahrnehmung wider.

In vielfach verschachtelten Sätzen häufen Oberkofler und Mugrauer munter Fakten über Fakten, Personennamen, Ortsnamen, Titel, Daten, Funktionen, auf manchen Seiten reiht sich ein Satz dieser Art an den anderen, was das Lesen arg erschwert. Häufig hat man am Ende des Satzes ob all der zusätzlichen Informationen, die allzu oft mit dem Inhalt des Satzes unmittelbar nichts zu tun haben, ganz vergessen, worum es eigentlich ging. Das ist ermüdend und wird schnell ausgesprochen langweilig.

Der Vorstellung, man könne den bürgerlichen Positivismus mit noch mehr Positivismus ausstechen, eng verbunden ist jene, man könne die bürgerliche Öffentlichkeit damit vom Marxismus überzeugen, dass auch Menschen, die in anderen Bereichen einen gewissen Respekt genießen, Marxisten sein können. Wunderbar illustrieren dies beispielsweise die Versuche der Autoren, die Bedeutung von Kneplers Tätigkeit im Wien der unmittelbaren Nachkriegszeit herauszustreichen. So berichten sie von einem Liederabend, bei dem Knepler 1947 jene Stimmen am Klavier begleitete, die „damals an der Wiener Staatsoper zu den ersten Sängerinnen und Sängern gehörten". Die Begrüßungsworte zu diesem Anlass wurden von einem Kollegen gesprochen, der „in der Nachkriegszeit als bedeutendster lebender zeitgenössischer Komponist gehandelt wurde" (149). Es handelt sich dabei um Joseph Marx, dessen Werk heute zu Recht als Ausbund von Mediokrität gilt. Als Knepler die musikalische Leitung bei der Wiener Erstaufführung der *Mutter Courage* hatte, lobte eine bürgerliche Westberliner Zeitung das Orchester „als einen ‚Glanzpunkt des Abends'". Die Biographen gieren nach dem Glanz, wo immer er vom konventionellen Konzert- und Opernbetrieb auf den Biographierten fällt.

Nebenbei sei bemerkt, dass Knepler sich den Autoren zufolge auch bei seinen innerkommunistischen Aktivitäten nicht mit Halbheiten abgab. Der Veröffentlichung seiner Broschüre über *Die geistigen Arbeiter und die Kommunisten* im Jahre 1947 „waren Diskussionen der bedeutendsten kommunistischen Intellektuellen" vorausgegangen (154). 1949 war Knepler auch an der Wiener Erstaufführung der *Mutter* von Brecht und Eisler beteiligt, einem „der bedeutendsten Werke der sozialistischen Musikkultur" usw. (150).

Die Kehrseite des Bedürfnisses, dem Bürgertum den Marxismus schönzureden, ist das Bedürfnis, sich selbst das Bürgertum schönzureden, weil sich sonst die Selbsttäuschung nicht aufrechterhalten ließe, der Nationalsozialismus sei in Deutschland und Österreich nicht von der überwiegenden Mehrheit aller Gesellschaftsschichten überwiegend mit Begeisterung unterstützt und zu einem geringeren Teil in völliger Gewissenlosigkeit toleriert worden. Wenn sich aber dann das Konzertleben in Wien in den unmittelbaren Nachkriegsjahren mysteriöserweise nicht so entwickelt, wie diese Kommunisten das gerne hätten, so deshalb, weil es „bereits ein Jahr nach der Befreiung wieder von Vertretern großkapitalistischer und rechtsgerichteter Kreise dominiert" wurde (191). Dies allein schon gibt einen recht guten Eindruck von der Art von Marxismus, mit der wir es in dieser Biographie zu tun haben. Leider erstreckt sich die sonst so prononcierte Gefallsucht der Autoren bürgerlichen Maßstäben gegenüber nicht auf das Korrekturlesen (wodurch auch der Gebrauchswert des in der Biographie veröffentlichten Quellenmaterials für ernsthafte wissenschaftliche Zwecke einigermaßen in Mitleidenschaft gezogen wird).

Folgt man erst einmal der Logik, dass die Glaubwürdigkeit des Marxismus proportional zur Länge der beigebrachten Listen wächst, ist das Gute an der Listenwissenschaft, dass sich die Listen im Grunde beliebig erweitern lassen; wenn es gefällt, auch mit Dingen, die sich *nicht* zugetragen haben. Dass sich aus Abwesenheiten und Verschwiegenem allerlei folgern lässt, ist ja eine der Grundeinsichten der Psychoanalyse, und es fiele mir nicht ein, dies bestreiten zu wollen. Damit haben wir es bei Oberkofler und Mugrauer aber nicht zu tun.

So widmen die Autoren beispielsweise einen halben Absatz der Feststellung, dass Joseph Roths Roman *Radetzkymarsch* für Knepler als Inspirationsquelle „keine erkennbare Rolle" spielte. Warum lohnt es sich, dies zu erwähnen? Weil im Gegensatz zu Oberkofler und Mugrauer selbst, die Roths *Radetzkymarsch* an und für sich einen Scheißdreck interessiert, Ilja Ehrenburg den Roman gelobt hat. Der Verweis auf Roth soll, ob-

wohl er mit dem Gegenstand der Biographie sowieso nichts zu tun hat, unsere Aufmerksamkeit also nicht auf Roth lenken, sondern auf Ehrenburg, wodurch sich dann auch noch die Gelegenheit ergibt, darauf hinzuweisen, dass Pablo Neruda seinerseits Ehrenburg ziemlich großartig fand (58).

Auf ähnlichem Wege lässt sich auch eine völlig ungeahnte Verbindung zwischen Knepler, Wolf Biermann und Alfred Hrdlicka herstellen. Das geht so: Knepler hielt die Laudatio auf den Sänger Paul Robeson, als diesem 1960 die Ehrendoktorwürde der Humboldt-Universität verliehen wurde. Während diese Verleihung der Ehrendoktorwürde die Universität ehrte, wurde eben diese ehrenvolle Tradition später von der Universität „selbst verhöhnt, als sie 2008 dem von Alfred Hrdlicka (1928 – 2009) als ‚schamlosen Opportunisten' und ‚Arschkriecher' charakterisierten Wolf Biermann (*1936) das Ehrendoktorat der Philosophie verlieh" (289).

Gelegentliche altstalinistische Restfloskeln deuten sicherlich auf mehr oder weniger unbewusste Sehnsüchte der Autoren hin[5], doch überwiegend ist die Sprache in diesem Band von dem Unvermögen geprägt, sich noch zu mehr als vagen Floskeln über Frieden, Gerechtigkeit und (etwas seltener) Fortschritt zu bekennen. Selbst die Anthroposophie böte eine genuin radikale Alternative zu diesem Marxismus. Das in diesem Band zur Schau gestellte ideologische Rüstzeug von Oberkofler und Mugrauer ist in etwa so marxistisch wie die 1987 von SED und SPD veröffentlichte gemeinsame Grundsatzerklärung *Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit*.

Zugegeben, *diesen* Unsinn hatte Kurt Hager zwar nicht zu verantworten, und mir ist auch keineswegs ganz unverständlich, dass einem jemand unmittelbar vor und nach 1989 zumindest insofern vielleicht sympathisch erscheinen konnte, der sich, allem Spott, den dies ihm eintrug, zum Trotz, dem rein opportunistischen Ausverkauf entgegenzustemmen versuchte. Spätestens in der Rückschau kann das aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch Hager außer Beharrungsvermögen nichts zu bieten hatte und als langjähriger Chefideologe der SED maßgeblich mit dafür gesorgt hatte, dass die SED insgesamt nur stures Beharren bedeutete; und dies nicht zuletzt, weil sie immer schon neben allerlei tatsächlich konterrevolutionären Gegnern des Regimes auch all jene, die eine wirkliche Kritik zu formulieren versuchten, systematisch ins Abseits beförderte.

Hager, wie Oberkofler und Mugrauer dies tun, in einem Atemzug mit Jürgen Kuczynski als „renommierte Kulturkader der … DDR" (261) zu nennen, zeugt von einem Unvermögen zu differenzieren, das komisch wäre, ginge es hier nicht tatsächlich um etwas. Ebenso gut könnte man in einem Atemzug auf Elke Heidenreich und Elfriede Jelinek als bedeutende zeitgenössische Schriftstellerinnen verweisen.[6] Die Behauptung von Oberkofler und Mugrauer, Knepler und sein Kollege und enger Freund Harry Goldschmidt hätten noch Ende 1983 Kurt Hager in irgendeinem ernsthaften Sinne des Wortes als „ihren Genossen" (282) betrachtet, kann man bestenfalls als gravierendes Missverständnis bezeichnen.

Noch weniger als von Marx verstehen Oberkofler und Mugrauer von der Musik, und beim Lesen dieser Biographie fällt es überhaupt schwer zu begreifen, warum es Knepler eigentlich so mit der Musik hatte (außer vielleicht aus Gewohnheit, war er doch nicht der erste in seiner Familie, der sich mit Musik befasste). Darüber, warum wir uns heute noch für Kneplers Überlegungen zur Musik interessieren sollten, ist hier schon gar nichts zu erfahren, nicht zuletzt deshalb, weil die Autoren zwar auf knapp 30 Seiten Kneplers Gedanken zur Kulturarbeit der KPÖ im Wien der unmittelbaren Nachkriegszeit Silbe für Silbe dokumentieren und dann noch diskutieren, den Inhalt von *Geschichte als Weg zum Musikverständnis* aber auf zweieinhalb Seiten abhandeln. Über Musik ist in diesem Band nichts zu erfahren, was nicht ebenso gut über jede andere menschliche Tätigkeit gesagt werden könnte, die Produkte hervorbringt, die keinen unmittelbaren physischen Nutzwert haben und deren Gebrauch und/oder Genuss erst erlernt werden muss.

Fragen wir also etwa, womit Knepler und seine musikalischen und musikologischen Weggefährten sich

5 Wie konnte man, Oberkofler und Mugrauer zufolge, die Affäre um Noel Field, die integraler Bestandteil der antisemitischen Kampagne gegen den sogenannten Kosmopolitismus und eine entscheidende Voraussetzung für den Slánský-Prozess in der CSSR war, charakterisieren? Sie schuf eine „Atmosphäre übertriebener Wachsamkeit und des Misstrauens" (S. 323). Dass Oberkofler und Mugrauer gerade im Zusammenhang mit einer der schlimmsten antisemitischen Kampagnen des realexistierenden Sozialismus eine derartige Verniedlichung für angemessen halten, ist sicher kein Zufall. Sofern die beiden von Dialektik schon einmal gehört haben, hat sich ihnen vermutlich der Gedanke eingeprägt, alles habe doch irgendwie auch sein Gutes.

6 Eine wirkliche Gemeinsamkeit zwischen Hager und Kuczynski, die für Oberkofler und Mugrauer als ernsthaft zu erörternder Tatbestand aber wohl kaum in Betracht kommt, bestand darin, dass sie beide Juden waren.

Anfang der 1950er beschäftigten, so erfahren wir, dass „ein politischer Schwerpunkt von GK und seinen Genossinnen und Genossen im Musikleben der DDR … in jenen Jahren der Kampf für den Weltfrieden" (242) war. Warum der Kampf um den Weltfrieden vorher und nachher weniger wichtig war, ist nicht ersichtlich. Sollte jemand fragen, worin dieser Kampf bestanden haben mag, wird sogleich ein Beispiel gegeben: „Bei den *III. Weltfestspielen der Jugend und Studenten* … 1951 in Berlin … erhielt das Musikprogramm durch die verschiedenen nationalen Beiträge eine besondere Note" (242 f). Offenbar bestand also der politische Kampf der Musiker und Musikwissenschaftler der DDR um den Weltfrieden in der Zeit, da er eine besondere Priorität darstellte, darin, dass bei Weltfestspielen in Berlin auch Ausländer musizieren durften.

Als hätte Knepler den armen Autoren das Leben nicht schon dadurch schwer genug gemacht, dass er, wie im Titel der Biographie vermerkt, „Musikwissenschaftler und marxistischer Denker" war, so bringt er sie dadurch in noch viel größere Verlegenheit, dass er auch noch (was im Titel nicht erwähnt wird) Jude war. Nun wissen Oberkofler und Mugrauer immerhin, dass es sie in eine Zeit verschlagen hat, in der man diesen Makel wohl oder übel nicht mehr einfach verschweigen kann, schon gar nicht, will man den Ansprüchen der Listenwissenschaft genügen. Doch um diesen Tatbestand erkenntnisbringend bewerten zu können, müsste man sich ernsthaft in der Materie auskennen, und da die Autoren es dabei schon mit Marx und erst recht mit der Musik nicht so genau genommen haben, wird man von ihnen kaum erwarten können, dass sie sich ausgerechnet mit der Relevanz von Kneplers Judentum ernsthaft auseinandersetzen.

Leser und Leserinnen, die schon einmal an der Universität studentische Anfänger unterrichtet haben, wird das Resultat nur allzu bekannt vorkommen. Die Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen dem Wichtigen und Nebensächlichen, dem Bezeichnenden und Abwegigen, müssen sie erst noch erlernen, dazu sind sie ja schließlich an der Universität. Außerdem haben sie noch viel zu wenig gelesen, um nicht überhaupt alles, was sie durchgesehen haben, auch unmittelbar in die Diskussion einbringen zu müssen, sodass ihnen die Fähigkeit zu unterscheiden ohnehin wenig nützen würde. Das gleiche gilt für das von Oberkofler und Mugrauer entworfene bunt-exotische Bild jener „jüdische[n] musikalische[n] und literarische[n] Koterie in Wien", der Knepler entstammte.

Als sei seit spätestens 1980 zu diesem Thema nichts Neues geforscht oder geschrieben worden, begegnen uns hier noch assimilierte Juden, die „in der Tradition des deutschen Humanismus und nicht in der religiös jüdischen Tradition" (14) stehen (eine Alternative, an die so außer Linken vom Schlage Oberkoflers und Mugrauers ironischerweise sonst nur noch das dummdreist-philosemitische Umfeld des Zionismus glaubt, nicht aber dieser selbst). Übermäßiges Interesse an der eigenen jüdischen Herkunft wird als „quasi rassistische Ahnenforschung" vorgestellt (14).

Uns wird mitgeteilt, die Eltern Kneplers seien „jüdisch geblieben", was ja wohl impliziert, dass dies bei Knepler selbst nicht der Fall war. Bei der Diskussion dieser Frage können inzwischen vermutlich die meisten Leserinnen und Leser mitsingen: Indem man Leute, die sich selbst nicht mehr als Juden identifizierten, als solche bezeichnet, übernimmt man die rassistischen Kriterien der Nazis, sagen die Einen; Indem man die jüdische Herkunft derer verschweigt, die mit ihrem Judentum nicht mehr viel am Hut haben mochten, erfüllt man die Absicht der Nationalsozialisten, die Welt judenrein zu machen, noch im Nachhinein, sagen die Anderen – was beides ein klein wenig wahr, hauptsächlich aber Unfug ist, denn worum es hier wirklich geht, ist, was man dabei unter Jude oder jüdisch versteht. Selbstverständlich sollte niemand, der nicht gerne Jude sein möchte oder mochte, als solcher behandelt werden. Freilich kann man sich das nicht immer aussuchen, und so zu tun, als könne man den Lebensweg von Menschen, die als Juden behandelt wurden, verstehen, ohne dies zu berücksichtigen, ist unsinnig. In diesem Sinne war Knepler bis zu seinem Lebensende genauso jüdisch wie seine „jüdisch gebliebenen Eltern" (96). Von daher macht auch die Annahme der Autoren wenig Sinn, Knepler habe es im Dezember 1967 nur darum hingenommen, dass der jüdische Schriftsteller und Kritiker, Antikommunist und Brecht-Boykotteur Hans Weigel beim Begräbnis seines Vaters sprach, und diesem nur aus Höflichkeit für dessen Worte am Grab des Vaters herzlich gedankt, weil „das Begräbnis … durch einen prominenten Grabredner aus dem zurückgekehrten jüdischen Kultursektor wie Weigel angehoben werden" sollte, „um die Witwe zu trösten" (49).

In diesem Zusammenhang hätte den Autoren der Zeitpunkt auffallen können. Denn 1967 oder danach soll sich auch etwas anderes zugetragen haben, von dem Oberkofler und Mugrauer allerdings meinen, dass es gar nicht wirklich geschah. Es stellt sich heraus, dass der Musikologe Gerd Rienäcker, selbst ein ehemali-

ger Student Kneplers, vermutet, dass Kneplers eher unfreiwillige Emeritierung 1970 zumindest teilweise darauf zurückzuführen sei, dass er sich durch Kritik an der antiisraelischen Propaganda in der DDR unbeliebt gemacht hätte. Er habe sich, so Rienäcker, „während des Krieges gegen Israel verzweifelt geäußert, er sei doch Jude und wisse nicht, wie er sich verhalten sollte" (226). Gegen eine derartig wüste Denunziation müssen Oberkofler und Mugrauer Knepler selbstverständlich in Schutz nehmen. Dass Knepler sich derart geäußert haben könnte, sei ganz und gar unwahrscheinlich, teilen sie mit, denn es sei „in den Schriften von GK nirgends erkennbar, dass er sich auf die Seite der israelischen Gewaltpolitik gestellt hätte" (226).

Kneplers Sohn, der in London lebende Architekt John Knepler, teilt auf Anfrage allerdings mit, es sei dies eine durch und durch wahrscheinliche Behauptung. Die Art, wie in der DDR über Israel offiziell gesprochen wurde, habe Knepler durchaus Sorgen gemacht. John Knepler erinnert sich auch daran, dass ein Freund Kneplers sich damals an das *Neue Deutschland* gewandt habe, um gegen die Verwendung des Begriffs Söldner zur Beschreibung des israelischen Militärs zu protestieren. Damit nicht genug, hat John Knepler auch bei Harry Goldschmidts Sohn angefragt. Dieser konnte sich zwar nicht speziell an Äußerungen Georg Kneplers in dieser Sache erinnern, bestätigte aber, dass sein eigener Vater sich über die Berichterstattung über den Sechstagekrieg sehr geärgert habe, und erwähnt auch, sein Vater habe sich damals mit anderen zusammen (womöglich auch Knepler selbst) in dieser Sache an Albert Norden gewandt.[7] Der „unerträgliche Stil der Propaganda" sei „dann etwas zurückgenommen" worden.[8]

Nun war Knepler alles andere als ein Freund des Zionismus, und man wird ihm den Vorwurf nicht ersparen können, dass es den Oberkoflers und Mugrauers dieser Welt heute nicht so leicht fiele anzunehmen, oder zumindest zu behaupten, sie dächten in dieser Frage wie er, hätte er selbst sich öffentlich klarer dazu geäußert. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass es ihm zumindest 1967 offenkundig wichtig war, seine eigene Kritik am Zionismus von der offiziellen der SED deutlich abzugrenzen. Über die Frage, welche Bedeutung Kneplers jüdischer Herkunft beizumessen sei, und wie er selbst diese im Einzelnen beurteilte, ließe sich sicher eine interessante Diskussion führen. Oberkofler und Mugrauer haben es allerdings noch nicht einmal geschafft, die relevanten Fragen richtig zu stellen, geschweige denn, einen ernstzunehmenden Beitrag zu deren Beantwortung zu liefern.

Dem fachlichen und ideologischen Unvermögen gesellt sich bei Oberkofler und Mugrauer das menschliche freilich noch hinzu. Auf wahrlich erschütternde Weise wird dies deutlich an ihrer Darstellung von Kneplers letztem Lebensabschnitt. Knepler „dachte historisch", teilen uns die Autoren gleich zu Beginn mit, „und musste deshalb nach der Implosion der realsozialistischen Länder in Europa weder kapitulieren noch sich neu erfinden" (10). Dass das nicht stimmt, hätte ihnen eigentlich auch selbst auffallen können. Im gleichen Absatz, in dem sie diese Behauptung aufstellen, stellen sie nämlich auch fest, Knepler habe „erst in der DDR … ab 1949 sein leidenschaftliches Engagement für die Musik, die Wissenschaft und Politik in beispielloser Einheit realisieren" können. Beim Knepler der Nachwendezeit angelangt, erfahren wir dann jedoch, dass er (Günter Mayer zufolge) zuletzt meinte, „den gegenwärtigen Weltzustand … ‚könne man von der Musikwissenschaft her nicht begreifen. Wir müssten uns der Politik zuwenden'" (356).

In der Tat fühlte sich Knepler in seinen letzten Jahren von der politischen Entwicklung so bedrängt, dass er sich gezwungen sah, sich von der Musikwissenschaft weitgehend ab- und stattdessen den Prolegomena des Marxismus zuzuwenden – in einem geradezu größenwahnsinnigen und zwangsläufig zum Scheitern verurteilten Unterfangen. Damit negierte er implizit genau jene „beispiellose Einheit", auf die Oberkofler und Mugrauer eingangs hinwiesen, die Grundannahme, auf der sein ganzes vorheriges Lebenswerk beruht hatte: dass die Musik gesellschaftlich eine viel zu zentrale Rolle spielt, um dem im engeren Sinne des Wortes Politischen legitim nach- oder untergeordnet werden zu können. Immerhin hatte Knepler den Autoren seiner Biographie dabei voraus, dass ihm die Notwendigkeit einer fundamentalen, wirklich an die Wurzel gehenden Neuorientierung deutlich war. Doch drückt sich in diesem Schritt von der Einheit von Musik, Musikwissenschaft und Gesellschaft zur Politik an sich nicht nur eine ungeheure Verzweiflung aus, es liegt darin eben auch eine ungeheure Kapitulation.

Es kann wohl kein Zweifel daran bestehen, dass die letzten Lebensjahre Kneplers auch Jahre zunehmender Einsamkeit und Verzweiflung waren. Die Aussicht,

7 Albert Norden war neben Kurt Hager das zweite jüdische Mitglied des SED-Politbüros. Herman Axen wurde erst 1970 ins Politbüro gewählt.

8 Mitteilungen von John Knepler, 19. u. 27. 6. 2014.

dass er zunehmend ohne seine an Demenz erkrankte Frau als Gesprächspartnerin würde auskommen müssen, hat seine Orientierungsschwierigkeiten sicherlich noch intensiviert. Dass ihr jahrzehntelanger Dialog kein im engeren Sinne des Wortes wissenschaftlicher war, steht zwar außer Frage. Doch deutet einiges darauf hin, dass seine Frau ihm etwas viel Wichtigeres bot, nämlich ein starkes und verlässliches Gespür für das, was man wohl am besten als Integrität bezeichnen kann. Um ihre Lebenserinnerungen zu dokumentieren, solange dies noch möglich war, aber auch um ihr eine Aufgabe zu stellen, von der sie beide hofften, sie könne den Verlauf der Krankheit verlangsamen, ließ sich Florence Knepler 1999 ausführlich von Wolfgang Herzberg interviewen und verarbeitete die von Herzberg transkribierten Protokolle dann zu einer fotokopierten und im Familien- und engeren Freundeskreis zirkulierten Broschüre über ihr Leben. Die Ernsthaftigkeit, mit der Knepler sich zu diesem Vorhaben äußerte, aber auch darauf beharrte, es müsse wirklich das Projekt seiner Frau sein, schließlich die Entscheidung, den Entstehungsprozess abzukürzen, um schneller zu einem konkreten Ergebnis in der Form der besagten Broschüre zu kommen – dies alles deutet darauf hin, dass ihm nur zu klar war, was hier auf dem Spiel stand. Aus der Einsamkeit heraus hat Knepler in seinen letzten Jahren sicherlich auch manche schlechte Entscheidung getroffen, schlechte Berater und Mitstreiter gar keinen Beratern und Mitstreitern vorgezogen, mitunter genuin produktive Beziehungen abgebrochen, weil deren Fortführung die Vereinsamung vertieft hätte, während er in anderen Beziehungen Dinge tolerierte, die es nicht verdienten, toleriert zu werden.

Betrachtet man nicht nur das publizierte Fragment seiner Bestrebungen, den Marxismus neu zu definieren (es erschien 2004 aus dem Nachlass herausgegeben unter dem Titel *Macht ohne Herrschaft*), sondern auch, was sich von dem reichhaltigen zu diesem Zweck gesammelten Material im Archiv erhalten hat, so verstärkt sich auch hier der Eindruck der Desorientierung. Letztlich hat hier einer verzweifelt versucht, sich vor allem anhand unzähliger Zeitungsausschnitte – überwiegend aus dem *Neuen Deutschland*, der *Jungen Welt* und der *taz* – eine für ihn völlig aus den Fugen geratene Welt wieder verständlich und handhabbar zu machen. Dass das hätte gelingen können, scheint doch wohl unwahrscheinlich, dass es nicht gelang, ist offenkundig. Wir alle hätten zweifelsfrei ungleich mehr davon gehabt, hätte er die Energie, die in dieses Vorhaben floss, weiterhin der Musik gewidmet.

Knepler war 1989 bereits 83. Zwar war er zu diesem Zeitpunkt sicherlich geistig agiler als viele in seinem Alter oder noch Jüngere. Es mag vorkommen, dass nach einem umfassenden politischen Zusammenbruch auch noch in diesem Alter von jemandem entscheidende neue Impulse kommen können. Dennoch fiele es mir nicht ein, für das Ausbleiben eines wirklichen Neuanfangs nach 1989 nun ausgerechnet die Generation der noch vor dem Ersten Weltkrieg Geborenen verantwortlich zu machen.

Dass aber Oberkofler und Mugrauer diese Entwicklung der letzten Jahre Kneplers als folgerichtigen Endpunkt eines gelungenen Lebens zu präsentieren vermögen, kann einem nur die Sprache verschlagen. Es drückt sich darin allerdings nicht nur ein haarsträubendes menschliches Unverständnis speziell für Georg Knepler aus. Dahinter steht auch die grundlegende Unfähigkeit, sich der Realität der Beschädigung, die wir alle an den Verhältnissen erfahren, und eines möglichen Zerbrechens an ihnen, zu stellen. Auch hierin steht der Marxismus von Oberkofler und Mugrauer ganz in der Tradition der Zweiten und Dritten Internationale. Wer sich mit Knepler schon ausgiebig beschäftigt hat, wird dieser Biographie einiges an zusätzlicher Information entnehmen können, sofern man die Art, wie diese präsentiert und interpretiert wird, und die schiere Langeweile der Darstellung ertragen kann. Wer hingegen Knepler noch nicht kennt, wird sicherlich abgeschreckt werden, seine Arbeiten kennenzulernen. Umso ärgerlicher ist es, dass es unter den herrschenden Bedingungen des Büchermarkts in Zukunft schwieriger sein wird, eine Biographie, die Knepler tatsächlich gerecht werden könnte, noch zu veröffentlichen.

Robert Bösch

Von Pferden und Menschen

> Überallhin haben die Pferde unsere Soldaten begleitet, ... sie haben gekämpft mit den Unsern und nicht weniger gelitten, nicht weniger und sogar vielleicht noch mehr als unsere Helden. Denn die Tiere ... fühlen das große Geistige nicht, das einen Krieg zum Heroischen erhebt und manchmal in ein fast religiöses Erlebnis verwandelt, sie wissen nicht, daß es ein Sieg war, für den sie ihre Sehnen zerrissen, ... für den sie Peitschenschläge und Wunden erduldeten, sie fühlten nicht den Sinn und Triumph der Dinge, der hinter den entsetzlichen Leiden liegt.
>
> Stefan Zweig, Lebende Kampfmittel, 1915

Im August 1933 veröffentlichte Peter Suhrkamp[1] in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Die Neue Rundschau* einen Artikel mit dem schlichten Titel *Rasse*.[2]

„Nicht von dem biologischen Rassebegriff" sollte dabei die Rede sein, sondern „von einem Ideal", dem „naiven, eigentlichen Rassebegriff", der in der „Vision von Dichtern" lebe und als solcher „eine außerordentlich fruchtbare Vorstellung" sei.[3]

Um diese „Vision" noch einmal zu verdeutlichen, erzählt Suhrkamp nun von „einer Abendgesellschaft", zu der er verspätet eintrifft, wodurch er sofort einen Überblick über die bereits versammelten Gäste erhält, unter denen ihm „gleich beim Eintreten ein Mann auf(fiel)".

Was nun folgt, ist Suhrkamps mühsamer Versuch, die ebenso handgreifliche wie auratische Erscheinung dieses Mannes zu beschreiben, von dem „die ganze Gesellschaft dieses Abends ... fasziniert und irritiert war".

„Neben ihm wirkten alle anderen Menschen in jener Abendgesellschaft, als wäre der aufrechte Gang auf zwei Beinen für sie noch eine Übung, die ihnen nur erst schwer gelang. Er schien der einzige, der sich wirklich über die Tierexistenz zur menschlichen aufrechten Haltung erhoben hatte."

Aber noch während er dies niederschreibt, kommt Suhrkamp „zu Bewußtsein, daß er im Rahmen jener Gesellschaft andererseits mehr Tierhaftes hatte als die anderen, daß er in etwas anderem an edle Tiere erinnerte: in der vollkommenen Sinnlichkeit". „Ich erlebte an jenem Abend, daß Charakter und Rasse dasselbe sind. Rasse ist die sinnliche Form, die Gestalt von Charakter. Rasse und Charakter sind in gleicher Weise: Aus-sich-bestimmt-sein."

Was die übrige Abendgesellschaft (die durchaus als Abbild von Suhrkamps eigener Gesellschaftsschicht bezeichnet werden kann) angeht, so fällt sie gegenüber diesem Rassecharakter deutlich ab, und desto trister wird das Porträt, das Suhrkamp von ihr zeichnet. Heißt es von den Intellektuellen: „Ihre Aura war gezeichnet durch eine lähmende Verdrossenheit und absolute Selbstverzweiflung. ... man sah in die menschliche Urgeschichte zurück, und daß der Mensch an seinem Ausgang, in seiner Anlage, ein unfertiges, scheues, vor der Welt zitterndes Geschöpf gewesen war", so steht es um die sogenannten Tatmenschen nicht besser: „Ihre Unabhängigkeit hatten sie sich erobern müssen, sie war das Ergebnis eines harten, heimtückischen, schlauen Kampfes. ... Ihr Leben bestand aus Anpassung, aus im Verborgenen kreißenden Ideen, aus Gewaltsamkeit. Sie hatten im Charakter und im Gehirn eine Bulldoggenmuskulatur angesetzt. Davon war ihre körperliche Gestalt geprägt."

Von dem entweder verängstigten oder aber verhärteten Menschen seiner Zeit und Klasse kann Suhrkamp nur feststellen: „Tiere waren ihm überlegen. Tiere sind von Natur geschlossener, mehr in sich ruhend", so wie eben besagter Rassecharakter, „dem das Leben so leicht zu sein schien", und der in seiner „Einheitlichkeit und aristokratischen Selbstverständlichkeit" von „einer unangreifbaren Unzugänglichkeit" wirkt.[4]

1 Angemerkt soll werden, dass es hier nicht um eine Beurteilung der Person Peter Suhrkamp geht (dessen Gesundheit im Konzentrationslager Sachsenhausen ruiniert wurde), sondern um Peter Suhrkamp als Repräsentanten einer bürgerlichen Kultur, die auf den ersten Blick nichts mit dem Nationalsozialismus gemein zu haben scheint.

2 Alle Suhrkamp-Zitate entstammen dem Artikel *Rasse* in der August-Nummer der *Neuen Rundschau* des Jahres 1933, S. 196 – 203. In der Suhrkamp-Biographie von Siegfried Unseld aus dem Jahre 1975 wird dieser Artikel in der Bibliographie der Schriften von Suhrkamp nicht erwähnt.

3 Schon in der Frühzeit des Nationalsozialismus findet sich die sinnlose Unterscheidung eines ‚anthropologischen Rassenbegriffs' von einem, den man als ‚metaphysischen' bezeichnen könnte, und der, nach den Worten Oswald Spenglers, nicht im Geblüt, sondern im Gemüt zu suchen sei. Diese nach der Niederlage des Nationalsozialismus zu Entlastungszwecken vorgebrachte Differenzierung wird hier lediglich hervorgehoben als Symptom für die Unfähigkeit bürgerlichen Denkens, den Begriff der zweiten Natur zu erfassen.

4 Vom gewöhnlichen bürgerlichen Individuum, das durch die Arbeitsteilung und den damit verbundenen Verlust seiner körperlichen Einheit gezeichnet ist, heißt es bei Suhrkamp: „Wir heutigen Menschen sind für das Komplizierte ...; unsere anverwandelnde und plastische Kraft reicht aber nicht aus für die Verkörperung (im wörtlichen Sinne) so vieler Idealzüge, geschweige denn zu ihrer vollendeten Harmonie in der Erscheinung". Und „wenn man in den letzten Jahren bei uns geglaubt hat, durch den Sport wieder ideale und rassige

All dies erweckt bei Suhrkamp eine „wohl allgemeine Reaktion, daß man beim Anblick solcher Menschen, wie dieser Mann einer war, an Pferde denkt, als wäre es das Selbstverständlichste von der Welt".

Dementsprechend fängt er „ein Gespräch über Pferde mit ihm an, als ich allein mit ihm zusammenstand, und in diesem Gespräch glaube ich wenigstens einen Wink für die Entstehung von Rasse bekommen zu haben".

Dieser Wink ist allerdings einer mit dem Zaunpfahl, denn was Suhrkamp euphemistisch als ‚Entstehung' umschreibt, entpuppt sich als banaler Dressurakt durch „schreckliche männliche Härte", „geweckt durch die störrische, bockige Natur eines Tieres –: ‚Das werd' ich dir schon austreiben, mit tausend fressenden Peitschenhieben'".

Aber auch wenn unser Rassecharakter brutal erscheinen mag, es ist nur zum Besten, geht es doch um das „Zukunftsglück für Mensch und Pferd": „Er erzählte die erste Fahrt mit einem dreijährigen Hengst ...: ‚Jeder Nerv in dem Tier war gespannt. Es sah aus, als wäre ihm auf einmal etwas aufgegangen, als hätte es seine Mission hier auf Erden begriffen und verzehrte sich vor Sehnsucht danach, sie zu erfüllen'."

Hier beginnt nun Suhrkamp etwas zu dämmern, allerdings nicht über den Geisteszustand des Pferdezüchters, vielmehr „dämmerten vor mir Vorstellungen von einer idealen Welt auf", in der es wieder die Sehnsucht gibt, eine Mission zu erfüllen, und abermals winkt Suhrkamp das Eigentliche: „Die Worte enthielten für mich den Wink, wie das Wesen von Rasse zu deuten ist."

Und nun steigert sich Suhrkamp, um die „Mission des Hengstes" zu beschreiben, in eine feuchte „Vision" hinein, als wolle er unfreiwillig den Text von Hermann Broch in der selben August-Nummer der *Neuen Rundschau*[5] illustrieren: „Beine wie Bogen segnend über die Saiten aller Wege gereckt; Hufe, die stolz über jede Spur setzen; aus den Nüstern schlägt in einer blauen Flamme die Seele des Pferdes heraus! Und hinter und über ihm Er, der Genosse erfüllten Glückstraumes, ihn vor seiner Peitschenschnur herjagend, Er, der ihn zügelt und überwindet. Und um beide her die Erde von Sonnenaufgang bis -untergang."[6]

Was sich einem unbefangenen Beobachter als simple Abrichtung eines Pferdes zu einem ‚Traber' darstellt, erscheint Suhrkamp als eine neue Sinngebung des Daseins: „In dieser Vision lebten andere als nützliche und erfolgreiche Vorstellungen. Sie war eine Religion."

Eine Religion[7], deren „Verehrung für das Tier" in einer Kulthandlung beruht, in deren Verlauf sich Subjekt und Objekt einander angleichen, Unterwerfung und Selbstunterwerfung sich vermischen: „Der Mann schuf sich das Pferd ... – das Pferd schuf sich den Mann. ... Das Pferd unterwarf sich dadurch, daß es ihn trug, den Charakter des Reiters. Etwas Gesetzgebendem, Herrischem in sich opferte der Mensch Behagen und Sicherheit, und diesem strapaziösen Dienst oder Kult, bei dem er vor Anstrengung alle Feigheit, Bequemlichkeit und Liederlichkeit ausschwitzte, die Schlacken aus Seele und Leib herausblutete, verdankt er den Charakter. Es war eine innere Stimme, die Gestalt wollte, Einheit, sieghafte Sicherheit – und die bloße Existenz verachtete."

Das „Aus-sich-bestimmt-sein" des Rassecharakters erscheint im Versuch, mit der Fremdbestimmung identisch zu werden, Ohnmacht unmittelbar als Allmacht zu erleben. Der tendenziell immer schon überflüssige vereinzelte Einzelne der kapitalistischen Krisengesellschaft sucht in der Kitschphantasmagorie der Verschmelzung mit einer Pseudonatur, die er als ursprüngliche halluziniert und der er sadomasochistisch

Erscheinungen schaffen zu können, so war diese äußerliche Methode viel zu mechanisch".

5 Hermann Broch: Das Böse im Wertsystem der Kunst. In: Die Neue Rundschau 44/1933/2, S. 189: „Wer Kitsch erzeugt, ... ist ein ethisch Verworfener, er ist der Verbrecher, der das radikal Böse will."

6 *... reitet für Deutschland* war der Titel eines erfolgreichen Nazipropagandafilms, der 1941 ins Kino kam: die Geschichte eines schwer verwundeten Veteranen des Ersten Weltkriegs, der dank seines eisernen Willens sich nicht nur am eigenen Schopf aus dem Sumpf der Weimarer Republik zieht, sondern als siegreicher Turnierreiter die Revanche für Versailles vorwegnimmt. Einen anderen Reiter für Deutschland präsentierte der österreichische Maler Hubert Lanzinger bereits Mitte der 1930er Jahre mit seinem Bild *Der Bannerträger*: Hitler, in glänzender Rüstung auf einem schwarzen Hengst, in seiner eisernen Faust die wehende Hakenkreuzfahne (http://www.ushmm.org/propaganda/archive/painting-the-standard-bearer/, letzter Zugriff: 10. 3. 2015).

7 Eine Religion, die, auch wenn sie *neopagan* erscheint, ihre gute christliche Tradition hat: „Daß hier kein Raum für eine noch in der Neutralität verharrende Willensfreiheit des Menschen bleibt, sondern daß immer schon so oder so über den Willen des Menschen entschieden ist, der Wille des Menschen also so oder so gewollter Wille ist, hat Luther durch den Vergleich des menschlichen Willens mit einem Reittier in äußerster Schärfe zum Ausdruck gebracht: ‚Wenn Gott aufsitzt, dann will es und geht es wohin Gott will'." (Gerhard Ebeling: Luther. Tübingen 1981, S. 255). Dieser Glaube begründet ein „Zugleich von radikaler Freiheit und radikaler Dienstbarkeit" (S. 193), woraus ersichtlich wird, dass nicht die Scheidung in Obrigkeitshörigkeit und Gewissensfreiheit die Crux der Luther'schen *theologia crucis* ist, sondern die religiöse Sanktionierung des bürgerlichen Bedürfnisses, in der äußeren Unfreiheit die Verwirklichung innerer Freiheit zu finden.

die erste opfert, die Rettung aus „unserer Unzulänglichkeit, unserer Verlorenheit, unserer Hysterie“: „Wir brauchten so sehr wie die Urmenschen ein Urbild, das uns aus der Zerstreuung unseres Wesens zu einer Einhelligkeit des Wesens fortrisse.“[8]

Indem Suhrkamp nun dieses „Urbild“ in der Verbindung von „Mann und Pferd“ erblickt und dabei von den „Reitervölkern“ als seiner Verkörperung spricht (wobei auch bei diesen wirkliche Rasse nur „einer Elite“ zukommt), ist damit unausgesprochen der Krieg als die eigentliche Verwirklichung dieses Ideals gesetzt.

Dieser erscheint dem bürgerlichen Bewusstsein ohnehin seit jeher als der Vater aller Dinge, ist er doch in seiner neuzeitlichen Form als rationelle Organisation der Natur (die zugleich ihre vorweggenommene Destruktion ist) der verdrängte Ursprung kapitalistischer Vergesellschaftung.

Wenn Suhrkamp daher gegen Schluss seines Aufsatzes die „Möglichkeit“ anführt, „daß aus der Verbindung mit Motoren so etwas wie Rasse entsteht“ und von Menschen schwärmt, „deren Verhältnis zum Motor etwas vom Verhältnis zu Tieren an sich hat, und die ganz, mit Haut und Haar, Leib und Seele, wie man sagt, in dem Leben mit Motoren aufgehen“[9], so gewinnt man den Eindruck, der Auferstehung jener Ideologie der Phrase beizuwohnen, für die Karl Kraus im Ersten Weltkrieg den Begriff des „technoromantischen Abenteuers“ prägte, dessen Helden das Schwert ziehen, um im Gaskrieg bis auf das Messer zu kämpfen.

Als Karl Kraus 1919 in seinem „Nachruf“ auf die untergegangene Donaumonarchie glaubte feststellen zu können: „Das Wunder am deutschen Sinn, ihn die Trennung der Realitäten von den Idealen erleben zu lassen, vermag nur die Niederlage“[10], so unterschätzte er zweifellos die wahnhafte Konstitution einer bürgerlichen Gesellschaft, die nur vierzehn Jahre später ihren Marsch in die *Dritte Walpurgisnacht* antrat.

8 Suhrkamps Landsleute hatten zu diesem Zeitpunkt dieses Urbild bereits gefunden, und dass er selbst sich hier nicht zu einem Bekenntnis herabwürdigt, mag man durchaus als einen Akt des Widerstandes betrachten. Nichtsdestoweniger impliziert dieses Bedürfnis nach Rettung einen Retter; gerade weil die Wertvergesellschaftung als schlecht unendliche Bewegung gesetzt ist und die Zwecke in ihr daher immer nur relative sind, das Individuum als Warensubjekt also einer unaufhörlichen Dynamik als Selbstzweck unterworfen ist, die es zum Mittel degradiert, produziert sie in diesem Subjekt das Bedürfnis nach einer endgültigen Dezision als Rettung aus dieser Gefahr, die es allerdings nur um den Preis seiner nun unmittelbaren Ohnmacht erkaufen kann.

9 Die seltsame Reduktion der Technik auf den Motor als Antriebsmittel unterschlägt, dass diese Faszination nicht in der Geschwindigkeit oder der Kraft als solcher liegt, sondern in der Selbsterweiterung und -ermächtigung des Individuums, das sich ‚mit Leib und Seele‘ mit seinem ‚Kraftwagen‘, Motorrad, Flugzeug oder auch Panzer identifiziert.

10 Karl Kraus: Nachruf. In: Die Fackel 501 – 507/1919, S. 94

Gerhard Oberschlick

Nicht genügend kontrovers

Warum aus Günther Anders' Nachlass nichts im *Tumult*[1] erscheint

Gerhard Oberschlick hat von 1986 bis 1995 die 1954 gegründete Zeitschrift FORVM herausgegeben, deren Online-Ausgabe www.forvm.at er seit 2000 sporadisch betreut. Von Günther Anders selbst zum Nachlassverwalter eingesetzt, hat er u. a. 2001 den ungemein wichtigen Band mit Schriften des Philosophen über Heidegger im Verlag C. H. Beck herausgegeben.

Auf Grundlage einer kursorischen, doch sorgfältigen Einschau in vier der bisher sechs erschienenen Ausgaben der Zeitschrift *Tumult* gelange ich zu einem ungünstigen Ergebnis, denn ich sehe nicht eine Zeitschrift, die dem Konformismus Paroli bietet – diese Parole trägt ihre werbliche Selbstbeschreibung nur vor sich her; sondern eine Zeitschrift, die unter dieser Flagge einfach nur kontrovers sein möchte, was naturgemäß ohne viel Mühe gelingt. Es kommt aber nicht darauf an, sich redaktionell in noch so schöne Kontroversen zu werfen, was nur zu leicht den Charakter einer gewissen Mutwilligkeit gewinnt, deren Verleugnung sodann die Opferrolle der missachtet Verkannten vorbereitend einübt. Sondern es kommt darauf an, eine Blattlinie zu ziehen, die ihre Kontroversen dazu nützt, die jeweils guten[2] Seiten argumentativ

1 Tumult. Vierteljahrschrift für Konsensstörung. Verantwortet v. Frank Böckelmann und Horst Ebner. Dresden 2013 ff. Bisher sind sechs Hefte erschienen. Im März 2015 traten Böckelmann und Ebner an Gerhard Oberschlick mit dem Wunsch heran, in einer neuen Nummer einzelne Texte von Günther Anders zu publizieren. [Anm. d. Red.]

2 Kommt mir bitte nicht mit dem Vorwurf, ich redete hier moralisierend etwa einem Gutmenschentum das Wort. Zwar rede ich ihm das Wort, aber gerade nicht hier, wo ich ganz formal von „guten Seiten“ rede, ohne im Mindesten auszuma-

zu ermitteln und diese, ohne Unterbestimmung der weniger guten sowie der schlechten, dem Publikum hilfreich zur Orientierung anzubieten. Das tut dieser *Tumult* nicht, und zwar tut er es programmatisch nicht, sondern sie betreiben dort redaktionelle Desorientierung, und das geht zum Beispiel so:

Es fällt natürlich sofort ins Auge, dass einige rechtslastige Autoren die Inhaltsverzeichnisse zieren. Das wäre völlig in Ordnung, auch wenn es sich dabei um Carl Schmitt und seinen Propheten, vielleicht auch nur Ministranten Günter Maschke handelt: Niemand kann etwas dagegen haben, dass solche Autoren gelesen, und also auch nicht, dass sie veröffentlicht werden: Wie anders soll wer eine qualifizierte Meinung sich über sie bilden. Es kommt nur darauf an, *wie* sie veröffentlicht werden. Selbst die NS-nostalgische Rede Jörg Haiders beim „Friedenstreffen" der jüngeren NS-Nostalgiker mit den Originalveteranen der Wehrmacht und SS am Fuße des Kärntner Ulrichsberges konnte in meiner eigenen Zeitschrift völlig wortgetreu und komplett erscheinen – freilich nicht ohne Garnierung mit Diskussionselementen: einer politischen Analyse der Rede, verfasst vom Klagenfurter Germanisten Klaus Amann; ergänzt von mir mit der kleinen Glosse, die eine ganz bestimmte historische Ungereimtheit Haiders – die Amann nicht ansprechen wollte – unter dem Titel *P. S.: ‚Trottel' statt ‚Nazi'* aufgespießt hat; schließlich bekam noch, um fair zu sein, der Kärntner slowenische Dichter Janko Messner gebührend Gelegenheit, auf Anwürfe Haiders in dessen Rede zu replizieren.[3] Wegen „Trottel" klagte mich Haider, und erst in Straßburg habe ich Recht bekommen; gegen die Republik Österreich, deren Justiz mich in beiden Instanzen verurteilt hatte, und mittelbar auch gegen Haider, den ich also aus meinen gerichtlich bestätigtermaßen guten Gründen einen Trottel genannt haben durfte.[4] Als ich, anschließend an die Veröffentlichung des genauen Wortlautes der Verhandlung erster Instanz,[5] in einer weiteren kleinen Glosse mit dem Titel *P. S.: „Auch", nicht „statt"* ihn „einen wahrhaft lebensgefährlichen Nazi" nannte[6] – wohlbedachte Wortwahl, denn genau für diesen Ausdruck war wenige Jahre zuvor der alte Bruno Kreisky strafgerichtlich verurteilt worden –, da zog es Haider vor, lieber nicht nochmals zu klagen, während Günther Anders jede dieser redaktionellen Assemblierungen in der Causa lobte, und auf selten vergnügte Art.

chen oder auch nur anzudeuten, worin denn das Gute bestehen könnte oder sollte. Was wir Heutigen vermutlich alle als amoralisch böse ablehnen können, etwa die Folter rothaariger Frauen zur Erzwingung des Geständnisses ihrer Verbindung mit dem Teufel sowie der Hexerei – noch die bestialischsten Folterer der Inquisition hatten gemeint, mit ihrem Tun eine gute Seite zu vertreten, nein: *die* gute Seite, und ein gottgefälliges Werk zu tun. Den riskant argumentativen Interventionen der Aufklärer haben wir es zu danken, wenn langsam sich herumsprach: die gute Seite ist eine andere, und wenn die Macht und Gewalt der Inquisition nach Jahrhunderten doch ihr Ende fand. Auch wer sich noch so ablehnend gegen „Gutmenschen" stellt, tut es, weil er solche Ablehnung für gut hält: setzt also dem abgelehnten fanatisch menschenrechtlichen sein eigenes, z. B. fanatisch kriegerisches Gutmenschentum nicht weniger moralisierend entgegen.

3 FORVM 445 – 447/1991, S. 20 – 25.

Wie der *Tumult* kontrovertiert

Einige Auszüge aus *Glossarium* und *Surrealistische Collage* von Carl Schmitt präsentiert der *Tumult* als unveröffentlichte Kostbarkeiten, ohne erkennbare Ambition, einen mehr als bewundernden Blick darauf zu verschwenden. Nicht einmal ein Satz wie dieser löst bei der Redaktion ein deutliches Befremden oder gar einen analysierenden Kommentar, sondern nur einen milden Ausdruck verwunderter Entzückung aus – sie umrahmen das tolle Zitat mit eigenen Artigkeiten so, dass sie den Satz typographisch eher verstecken als auffällig präsentieren:

> „Was in aller Welt hat sich Carl Schmitt dabei gedacht, als er am 11. September 1951 in sein *Glossarium* schreibt: ‚Der Besiegte schreibt die Geschichte; der Gescheiterte ist der Gescheitere.' (Die Herausgeber … sowie der Verlag … haben uns freundlicherweise erlaubt, Auszüge aus den bisher unpublizierten Bänden IV und V von Schmitts *Aufzeichnungen der Jahre 1947 - 1958* vorweg abzudrucken – wahre Fundgruben unzensierten, kühnen Erkennens.)"[7]

Und diese unzensierte, kühne Hymne auf den Mit-Besiegten der Niederlage des NS, der seine Mit-Gescheiterten Hitler und Parteigenossen sowie natürlich zuallererst sich selbst als Gescheitere erkennen mochte, wird noch über eine halbe der sympathisch textlastigen Druckseiten fortgesetzt. Sie mündet nach der vollmundigen Annoncierung dreier Schmitt-Exegeten sowie drei oder vier anderer Beiträge in der wehleidig mitfühlenden Ankündigung eines Artikels von Ernst Nolte: Dessen „Laufbahn nach dem sogenannten

4 Urteil des EGMR vom 1. Juli 1997; http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58044
5 FORVM 452 – 454/1991, S. 13 f.
6 Ebd. S. 15.
7 Editorial in: Tumult 5/2014 – 15, S. 4.

Historikerstreit kommt Carl Schmitts Verbannungsgeschick in gewisser Hinsicht nahe (ohne historisch vergleichbar zu sein)." – Also was jetzt? Was soll das für eine *historisch nicht vergleichbare*, aber doch *Nähe* sein? Eine räumliche? Oder eine emotionale, vielleicht eine Nähe in der Geographie der redaktionellen Emotionen; also eigentlich – kurz davor hatten sie, es klingt wie mit leisem Bedauern, einbekannt: „Die Autoren dieser Zeitschrift befinden sich unseres Wissens nicht in der Situation Carl Schmitts." – eine Nahe-Empfindung, die sie selbst zu den beiden hegen? Und was meint „Carl Schmitts Verbannungsgeschick"? Dass der sein Leben in Tomis wie Ovid oder à la Napoleon auf Sankt Helena hatte beschließen müssen? Ach, welcher Druck auf diesen redigierenden Tränendrüsen doch lastet.

Die Prüfungsaufgabe

Wie auch immer. Ich habe gemäß seinen Wünschen zu prüfen, wie Günther Anders in diese Konstellation passt. Zur Erklärung der mir gegebenen Direktiven will ich zeigen, mit welcher Begründung Anders selbst seine Mitarbeit beim *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* beendet hat: einem ungleich renommierteren Blatt, in dem er viele Jahre und zahlreiche seiner Essays, oft Vorabdrucke aus beiden Bänden seiner *Antiquiertheit des Menschen* veröffentlicht hatte. Zu diesem Behufe zitiere ich seinen Absagebrief (nach dem Wortlaut der *Zeit* samt deren Vorspann) und gebe damit auch ein kleines Beispiel für Günther Anders' Sprachkunst und wie er zu analysieren pflegte; was zugleich ein wenig zeigt, wie er in diesem Fall die gute Seite, die er meinte, vorgetragen und vertreten hat. Das Beispiel, wird sich allerdings zeigen, ist auf den Fall *Tumult* nicht sogleich anwendbar.[8]

Eine Absage von Günther Anders

Mit dem hier auszugsweise veröffentlichten Brief an den *Merkur*-Herausgeber Karl Heinz Bohrer begründete der zweiundachtzigjährige Günther Anders, Adorno-Preisträger 1983, seine Ablehnung einer [Fortsetzung seiner vieljährigen; G. O.] Mitarbeit an der Zeitschrift *Merkur*.[9]

Mit Herrn Jünger, der noch immer, oder schon wieder, im Merkur *erscheint, wünsche ich keine Wohnung oder Herberge zu teilen. Mit ihm die Paulskirche und das Lob durch Bürgermeister Wallmann geteilt zu haben,*[10] *das reicht mir.*

Ich spreche hier weder von Jüngers frühen Büchern wie den Stahlgewittern *oder* Der Arbeiter. *Auch nicht davon, daß er uns soeben in besagtem Merkurheft philosophisch dilettantische* petits riens *als Kleinodien vorsetzt. Vielmehr davon - Zerstörungsfreude ist offenbar unstörbar und unzerstörbar - daß Jünger unlängst - im Fernsehen durfte man das ja mitgenießen - durch sein Haus führend auf den wie ein Kunstobjekt aufgestellten Stahlhelm eines britischen Soldaten aufmerksam gemacht hat. Ein Engländer, so erklärte der Museumsführer, habe sich während des 1. Weltkriegs unvorsichtig über den Rand des gegenüberliegenden Schützengrabens zu weit herausgetraut, was ihm „nicht gut bekommen" sei. „Nicht gut". Vis à vis de la mort gibt es nichts Gemeineres als das Neckische. Er, Jünger, hat also damals, vor etwa 70 Jahren, auf diesen zu weit herausragenden Kopf angelegt und geschossen - das mag damals das unter diesen Umständen Normale gewesen sein. Dann aber - und da hört das Normale auf - hat er den so untadelig getroffenen und durchlochten Helm des Erlegten als Trophäe an sich genommen und beim nächsten Urlaub heimgebracht. Und seit damals ist er also aufbewahrt worden. Mithin seit sechzig oder siebzig Jahren. Vermutlich wird er auch täglich abgestaubt. Ein so lang konserviertes Souvenir verdient ja Pflege, und sich von einem so lieb und gemütlich gewordenen Stück Leben zu trennen, das wäre ja eine Rohheit, die kein kultivierter Mensch übers Herz bringen könnte, und die man keinem zumuten dürfte.*

Töten ist schlimm genug. Tötungslust oder -stolz unmittelbar nach der Tötung schlimmer. Am schlimmsten aber, Herr Dr. Bohrer: noch nach sechs Jahrzehnten das Zeugnis der Tötung, den Helm mit dem hübschen Durchschußlöchlein als Schmuckgegenstand aufzustellen und Besuchern und Fernsehmillionen als Exponat vorzuzeigen. Der Besucher hat daran keinen Anstoß genommen. Tant pis pour lui. *Trivial und barbarisch gesellt sich gern.*

Das Widmungsexemplar von Jüngers Arbeiter *an Oswald Spengler im Jahre 1932 hatte bekanntlich gelautet: „Für O. Sp., der nach Deutschlands Entwaffnung die ersten neuen Waffen schmiedete." Wer zum Schmieden von Waffen gratuliert, der hofft auf neues Töten. Auf neue kleine Löchlein in Stahlhelmen.*

Nein, Herr Bohrer, mein Nachbar kann dieser von Ihnen in Ihrer Zeitschrift aufgenommene Mann nicht sein. Und er ist

8 Prima vista und in den für meine Entscheidung hier analysierten Teilen liegt der Fall durchaus anders. Dennoch stand meine Ablehnung bereits fest, als bei Durchsicht der Hefte 3 und 6 sich herausgestellt hat, dass der *Tumult* doch auch eine und kaum weniger fatale Parallele zum Fall *Merkur* aufweist. Ich trage sie ganz unten, in dem Postskriptum, nach.

9 Die Zeit, 20/1985, S. 50; http://www.zeit.de/1985/20/nein-herr-bohrer

10 In der Paulskirche wurde 1983 Günther Anders in dessen krankheitsbedingter Abwesenheit der Theodor-W.-Adorno-Preis der Stadt Frankfurt verliehen und von Bürgermeister Walter Wallmann in dessen Preisrede versehentlich als „Ernst Jünger" angesprochen. Noch Jahre später konnte G. A. sich schmunzelnd über den Fauxpas erregen.

nicht etwa nur mein Gegner, sondern – diese Kategorie kennt und schätzt Herr Jünger ja seit langem – mein Feind. Feinde sind für mich diejenigen, allein diejenigen, die Waffen willkommen heißen, Stahlgewitter preisen und Tötungszeugnisse ästhetisieren. Das definiert Barbarei. Der gewiß sehr hoch betagte Herr Jünger ist sich gleich geblieben. Ich, der nur um ein paar läppische Jahre Jüngere, fühle mich ebensowenig dazu veranlaßt wie er, mich im höchsten Alter noch zu ändern.

Ungefähr zur selben Zeit, in der er sein nettes Löchlein in den Britenhelm, und nicht nur in den Helm, schoß, feierte ich als Fünfzehnjähriger in einem nächtlichen Schuppen nahe Charleville mit dem ebenfalls fünfzehnjährigen Sohn eines „von uns" erschossenen Franctireurs, während die Geschütze im Westen leise rollten – feierten wir also die, wie wir es nannten: „P. P. S.", nämlich die Pacatorum Populorum Societas*, kurz: den ersten „Völkerbund". Finden Sie, Herr Dr. Bohrer, ich gehöre unter das Dach eines Hauses, das auch Herrn Jünger beherbergt?*

Bedauernd, Günther Anders

Der Abdruck dubioser Autoren ist kein Hindernis

Nun, weder von Schmitt noch von Nolte liegt ähnlich Neckisches vor, woran Anders bei der Person Jünger Anstoß genommen hatte, und auch Waffen heißen sie keine willkommen – wenigstens nicht in den Beiträgen zum *Tumult*, soweit sie mir bisher zugänglich sind. Was Schmitt betrifft, wäre es ja wohl etwas lächerlich, für einen Toten ein gemeinsames Dach mit einem anderen Toten für unmöglich zu erklären; ebenso lächerlich, wie es für möglich zu erklären: Beide liegen nun einmal unter der Erd' und naturgemäß ist ihr persönlicher Streit mit ihnen begraben. Nolte, zwar, lebt noch, für die Absurdität der Rede von einem „gemeinsamen Dach" ist dieser Umstand aber unerheblich: Es genügt doch wohl, dass einer von ihnen verlässlich schon tot ist. Auf dieser Ebene scheint nichts dagegen zu sprechen, dass auch Anders in der Zeitschrift erscheint. Um eine voreilige Entscheidung zu vermeiden, erinnere ich mich seines Verhaltens mir gegenüber, als ich ihn einlud, in dem Blatt, dessen Redigierung ich gerade erst übernommen hatte, was immer er wolle zu schreiben. Da sagte er nämlich:

„Zeigen Sie jetzt erst einmal, wie Sie das FORVM gestalten, und nach ein, zwei Heften können wir nochmals darüber reden." – Da kam es ihm also nicht darauf an, wessen Texte in dem Blatt erscheinen würden, sondern die Qualität des Redigierens wollte er im Ensemble beurteilen können, bevor er bereit war, selbst Beiträge abzuliefern. Danach hat er nahezu jedes meiner Hefte aufgewertet: mit der analytischen Klarheit und kritischen Schärfe seiner Lehre, die er stets kurzweilig und doch ohne intellektuellen Rabatt differenzierend dargelegt hat. Nun, einen ersten Eindruck von der Redigierung des *Tumult* hatte ich ja bereits gewonnen, siehe oben. Am liebsten hätte ich jetzt den Beitrag von Günter Maschke besehen. Doch ausgerechnet die dritte Ausgabe vom Sommer 2014 fehlt mir noch. Ersatzweise folgt daher eine Befassung mit dem Beitrag: Ernst Nolte, „Der Islam: so! oder so? Von der List der Zurückgebliebenheit".[11]

Mehrfache Geschichtsverfälschung

Abwandelnd wiederholt Nolte, was vor fast 30 Jahren maßgeblich zur Klimax des Historikerstreits geführt hatte, weil Habermas sich daran stieß: Nolte schreibt nun nicht mehr von einer „Kriegserklärung der Juden", sondern, vorsichtiger geworden, benennt er ein deklarierendes Subjekt und setzt den Stein des Anstoßes von damals in Anführungszeichen, freilich ohne das lieb gewordene Reizwort aufzugeben:

„‚Kriegserklärung' des Sprechers des Weltjudentums, Chaim Weizman" schreibt er diesmal; und meint, „Hitlers Deutschland" hätte sich dadurch „im August 1939 einen ‚moralischen' Grund für den Holocaust verschafft"; und behauptet – lügt er oder weiß er es bloß nicht besser? – da wäre Deutschland „mit der Übermacht der materiellen und menschlichen Ressourcen der Alliierten konfrontiert gewesen".

In Wahrheit hatte sich „Hitlers Deutschland" nicht „im August 1939 einen ‚moralischen' Grund für den Holocaust verschafft". Sondern den Artikel aus der britischen Boulevardzeitung *Daily Express* vom 24. März 1933 mit der irreführenden Headline „Judea declares war on Germany" hat die N. S. D. A. P. als rechtfertigenden Vorwand für ihren sogenannten Judenboykott vom 1. April 1933 genützt. Schon die zeitliche Verschiebung des reißerischen Titels dieses Revolverblatt-Artikels um 6 Jahre und 4 Monate in die vorgebliche Gegend des Kriegsbeginnes „im August 1939" indiziert Noltes Dolus, mit seiner fälschlichen Behauptung, „Hitlers Deutschland" wäre damals bereits mit „der Übermacht der materiellen und menschlichen Ressourcen der Alliierten konfrontiert

11 Tumult 5/2014 – 15, Titelei oben wie im Inhaltsverzeichnis. Im Heft, S. 15 – 18, führt der Beitrag einen abweichenden Untertitel: „Zwei Möglichkeiten der Zurückgebliebenheit" statt „Von der List der ..."

gewesen", einen (das Adjektiv sicherheitshalber in Anführungszeichen gesetzt:) „‚moralischen' Grund" für die Entlastung des Dritten Reichs von der (alleinigen) Schuld am Holocaust zu erdichten; womit er doch wieder den gewünschten Anschluss an seinen bewährten Exzess historischer Fälschungen sich verschafft:

Noltes doppelte Fälschung

1. Niemals, weder 1939, als Hitler den Zweiten Weltkrieg vom polnischen Zaun brach und den Holocaust noch gar nicht begonnen hatte, noch bei dessen Durchführung ab etwa 1941 hat „Hitlers Deutschland" diese fälschlich so genannte Kriegserklärung der Juden irgendwie als Begründung für den Holocaust angeführt.
2. In Wahrheit waren 1939 nur die Beteiligten an der Garantieerklärung für die Unabhängigkeit Polens vom 31. März 1939 bereits „Alliierte": Großbritannien und Frankreich; denen zur Not noch ihre Anhängsel zuzuzählen wären, also die Dominions des Commonwealth: Australien, Kanada, Neuseeland, Südafrikanische Union. – Noch nicht mit diesen alliiert waren die Sowjetunion und U. S. A. – beider Beitritt am 1. Jänner 1942 hat dann erst die tatsächliche „Übermacht der materiellen und menschlichen Ressourcen der Alliierten" zustande gebracht.

Die beschriebenen Elemente dieser doppelten, intellektuell eher schlichten Geschichtsfälschung verfolgen offensichtlich den boshaften Zweck, Israel mit dem NS-Staat irgendwie in eine Analogie zu setzen. *Wie* der Nolte das macht, nämlich mit Zuhilfenahme einer weiteren Fälschung, zeigt die oben partiell rekonstruktiv zerlegte Stelle in ihrem Kontext – Hervorhebungen von mir:

„Die Verhältnisse wurden noch komplizierter dadurch, dass der 1948 neu konstituierte jüdische Staat, *Israel, von Anfang an durch ein Analogon zum nationalsozialistischen Deutschland* gekennzeichnet war: Wie Hitlers Deutschland ***mit der Übermacht der materiellen und menschlichen Ressourcen der Alliierten konfrontiert gewesen*** war und sich mit einer zweifelhaften Schulderklärung, nämlich durch die *Berufung auf die ‚Kriegserklärung' des Sprechers des Weltjudentums, Chaim Weizmann, im August 1939 einen ‚moralischen' Grund für den Holocaust* verschafft hatte, so glaubte sich auch Israel gezwungen, auf diese oder jene Weise die Hunderttausenden von Palästinensern, die in Israel verblieben waren, ‚unschädlich' zu machen. Nicht nur der Außenminister Abba Ebban sah eine ‚tödliche Gefahr' in dieser mitten in Israel wohnenden und feindlich gesinnten Gruppe. Aber der immer wieder beschworene gemeinsame Wille aller Araber zur Vernichtung des ‚Eindringlings' *führte zu keiner gemeinsamen Anstrengung*, und deshalb bestand der ‚Kampf um Israel' bis in die Gegenwart in einer verwirrenden Mischung paradoxer Unternehmungen und Situationen."

Die letzten sechs oder sieben Wörter des vorigen Absatzes hält Nolte also für die adäquate Zusammenfassung der zahlreichen Terroranschläge, zahllosen Beschießungen mit Raketen und mehreren Kriege inklusive der Hekatomben an beiderseits Traumatisierten, Verkrüppelten, Toten – alles nur „... *eine verwirrende Mischung paradoxer Unternehmungen und Situationen*." Es lebe die wertfreie Wissenschaft.

Dritte historische Falschheit

3. Die Behauptung, „der ... gemeinsame Wille aller Araber zur Vernichtung" Israels „*führte zu keiner gemeinsamen Anstrengung*" stellt die bange Wahlfrage: Ist diese Behauptung bloß einer historischen Ahnungslosigkeit des Historikers Nolte entsprungen oder, zu welchen Zwecken auch immer, eine weitere schlichte Lüge? Denn wahr ist vielmehr, dass die israelische Staatsgründung durch Erklärung der Unabhängigkeit am Nachmittag des 14. Mai 1948 stattfand; dass noch in der Nacht darauf die folgenden arabischen Staaten dem soeben gegründeten Israel den Krieg erklärten: *Ägypten, Saudi Arabien, Jordanien, Syrien, Irak, Libanon*. – Welcher arabische Staat fehlte nach Noltes Meinung, damit von einer „gemeinsamen Anstrengung" aller Araber hätte gesprochen werden könnte? damit der „immer wieder beschworene gemeinsame Wille aller Araber zur Vernichtung des ‚Eindringlings'" endlich sein Ziel hätte erreichen können? Die Blüte der – in Noltes Augen, wohl weil erfolglosen – unzureichend „gemeinsamen Anstrengung ... aller Araber", der Erste Arabisch-Israelische Krieg von Mai 1948 bis Jänner 1949, ergab Sieg und einige Gebietsgewinne Israels, aus dem in der Folge rund 850.000 Palästinenser teils durch israelisches Militär vertrieben, teils von arabischen Militärs aus strategischen Gründen evakuiert wurden oder geflüchtet sind. Gleichfalls in der Folgezeit flohen ungefähr ebenso viele jüdische Menschen, wohl auch kaum grundlos, aus den arabischen Ländern nach Israel. – Sie bleiben unerwähnt, wohl deshalb, weil die Fluchtjuden und jene, deren Flucht nicht gelang, ja bloß historische Fakten sind, die Nolte zu seinen Zwecken nicht taugen.

Vierte Verfälschung (ohne Anspruch, dass damit schon alle ermittelt wären)

4. Kaum mehr zu übertreffen wird dieses „Analogon zum nationalsozialistischen Deutschland" sein: „... so glaubte sich auch Israel gezwungen, auf diese oder jene Weise die Hunderttausenden von Palästinensern, die in Israel verblieben waren, ‚unschädlich' zu machen." Damit verheimlicht er, dass in Israel rund 1,7 Millionen Araber leben, mit gewählten Vertretern im israelischen Parlament, und dass Arabisch neben *Ivrit* die zweite Amtssprache ist. Israel ist keine Insel des Friedens im Nahen Osten, aber doch eine Insel, die Menschen den Wechsel zu einem anderem oder keinem Glauben und beliebige sexuelle Orientierung erlaubt – in einem Meer von islamistischen Staaten, die solche Abweichungen durch Tötung gemäß Scharia „unschädlich machen". Vor der Aufgabe, für Noltes strategische Formulierungstechnik eine nicht unflätige Kennzeichnung zu finden, wird hier kapituliert.

„Zum Charakter der Vierteljahresschrift"

Diese kurz dargestellten Umstände können einem gewiss schon damals politisch wachen Kopf wie Böckelmann nicht verborgen geblieben sein: Spätestens aus Anlass des Sechs-Tage-Krieges 1967, wenn nicht bereits der Suez-Krise elf Jahre davor, müsste der heute doch auch schon ältere Herr über die Entstehungsgeschichte Israels und die damit verbundenen Kriege sich informiert haben. Was er jetzt, Noltes Verteidigungsschrift folgend, einen „sogenannten Historikerstreit" nennt – als wäre, was Nolte damals losgetreten hatte, entweder gar kein Streit gewesen oder ein Streit ohne Historiker[12] –, das hatte Böckelmann bereits als Mitherausgeber und Redakteur des 1979 gegründeten *Tumult*[13] und als dessen Mitbegründer miterlebt. Dass er über so vielen „Mit-" etwa schon derart gaga geworden wäre, dass er von nichts mehr was weiß, nehme ich, bis es ihm jemand nachweist, lieber noch nicht an. Dass die Verfälschungen Noltes, widerspruchslos redaktionell als prominente Preziosa auf Sammetpölsterchen präsentiert werden, kann daher nur in einer Blattlinie gründen, die von den aktuellen Verantwortern heimlich, hinter dem Rücken des Publikums, mit Bedacht gezogen wird. In ihrer veröffentlichten und – im prägnanten Wortsinn: – *un*heimlichen Blattlinie deklarieren sie „Zum Charakter" ihres Blattes gegen Schluss:

> „*TUMULT* publiziert neben Luftigem und Unaufgeräumtem auch Schwieriges und Unplausibles, neben experimentellen Textsorten auch Manifestartiges. Die Redaktion schätzt denkerische Strenge und Konsequenz, aber nicht die rituelle Stilisierung selbstgenügsamer Wissenschaftlichkeit. Erkenntnis als Frucht der Begierde zu begreifen, was vor sich geht, ist heute annähernd überflüssiger Luxus. Es herrscht die Zuversicht vor, man könne sich die Welt nach Belieben zurechtmachen, müsse sie nicht erst erkennen. Aber wir hängen am Luxus und nehmen gern das Risiko in Kauf, elitär zu erscheinen. Die Intellektuellen sind die Elite der Überflüssigen."[14]

Der elegant mit den emotionalen Qualitäten der Wörter spielende Schwall drängt mir den Eindruck auf, die Redaktion missverstehe Erkenntnis als Frucht derjenigen ihrer Begierden, um derentwillen sie auf die Lästigkeit denkerischer Strenge verzichtet, intellektuelle Unaufgeräumtheit aufopfernd pflegt, rationale Sortierung rituell vermeidet und sucht, sich's nach Gusto in der tollen Küche zusammenzurühren – Hauptsach', 's is all's ganz wild kontrovers. Hübsch elegant auch formulieren die Verantworter und kokett ihre nicht einmal leicht zu bestreitende Selbsterkenntnis[15] ganz von allein:

„Gern verwechseln wir unsere Orientierungslosigkeit mit Alleskönnerei. Die alten Hemmungen hemmen nicht mehr – das fühlt sich zunächst an wie Allmacht. Ein folgenreiches Missverständnis" – dem sie erliegen; was (sie werden's als Lob auffassen:) eine Prognose für ihre Entwicklung und in welche Gegenden es ihre Publizistik noch verschlagen mag, völlig ungewiss macht und doch auch nur allzu vorhersehbar; und jegliches Vertrauen in deren Redigieren, das ich gern hätte fassen wollen, jedenfalls im Keim erstickt.

12 In *Tumult* 5/2014 – 15, S. 4 – 6, veröffentlichen die beiden Verantwortlichen ihr gemeinsames Editorial unter dem schönen Wunschdenken-Titel „Der Besiegte schreibt die Geschichte". Darin übernehmen sie auf S. 5 die Sprachregelung des Untertitels von Ernst Nolte: *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit* (Berlin; Frankfurt am Main 1986), ohne das Buch zu erwähnen.

13 Es handelt sich hierbei um die der Zeitschrift *Tumult* vorangegangene Zeitschrift, die den gleichen Titel trug, aber im Untertitel *Zeitschrift für Verkehrswissenschaft*, später *Schriften für Verkehrswissenschaft* hieß und in A5-Broschur als Themen-Buch erschien. Ihre Herausgeber waren Frank Böckelmann, Dietmar Kamper und Walter Seitter. Zu den Mitgliedern der Gründungsredaktion gehörten außerdem u. a. Hans-Peter Gente, Herbert Nagel, Ulrich Raulff und Hanns Zischler. [Anm. d. Red.]

14 http://www.tumult-magazine.net/uebertumult/ – genial, dieser treffende Neologismus „Übertumult".

15 „Verfemte Unvereinbarkeit", Editorial zu: Tumult 4/2014, S. 7.

Primäres Auswahlprinzip: Promigeilheit

So wichtig es ihnen offenbar ist, berühmte Namen auf ihre Tableaus zu hieven, so deutlich ist die Tendenz ihrer sorgfältigen Schludrigkeit, rechtsnationale bis antisemitische Incentives im Mäntelchen einer angeblichen, aber natürlich *nicht selbstgenügsam* sein dürfenden *Wissenschaftlichkeit* subkutan durchzuschleusen. Damit's nicht allzu sehr auffällt, werden andere, politisch keineswegs rechte Autoren eingestreut. Hauptsach', es handle sich entweder um Berühmte, die zur Hebung des Ansehens der Zeitschrift beitragen können. So kommt Walter Benjamin zum Handkuss und so möchten sie Anders sich einverleiben, die ja beide auch tatsächlich in gewisser Hinsicht gleichfalls als sowas wie edel patinierte Außenseiter gelten; zumal Anders sogar allerhand lustvoll-lehrreiche, widerborstige Glossen unter dem eitel-widerständigen Titel „Ketzereien" veröffentlicht (und noch viele mehr davon geschrieben) hat. Bleibt die – hier vorsätzlich unaufgelöste – Preisfrage, wodurch Anders und Benjamin von Nolte, Schmitt und Konsorten wohl sich unterscheiden mögen. Worin ihre Gemeinsamkeit besteht, liegt hingegen klar zu Tage: Sie eignen sich alle zur Befriedigung der Promi-Geilheit einer intellellen Halbwelt, in der die Zuversicht vorherrscht, man könne sich die Welt nach Belieben zurechtmachen, müsse sie nicht erst erkennen und also auch nicht kenntlich machen; eine mithin tatsächlich überflüssige Sorte von Intellen[16], die für eine, nein: *die* Elite gehalten werden möchte, nein: *sich als die Elite ausgibt*, um ihre Orientierungslosigkeit desto ungehemmter zu verbreiten und sogar unverfroren anzupreisen.

Sekundäres Auswahlprinzip: formbare Verführbarkeit

Hauptsache, begann ich oben, es handle sich bei den eingestreuten nicht-rechten Autoren *entweder um Berühmte – oder*, setze ich nun fort, um *solche jüngeren Kräfte*, die vom stets attraktiven Angebot eines Raumes für Publizität zur Mitarbeit sich locken und von der Elitenschwärmerei sich einbeziehen und eine wenig kritische Loyalität sich abschmeicheln lassen. Die werden auch dringend benötigt, denn allein mit den Promis lassen ja füglich die Hefte nicht zur Gänze sich füllen. Wenn schon die Jungfedern noch keine Berühmtheit vorweisen können, müssen es wenigstens eloquente Formulierer sein, deren Bemühung sich erfolgreich einer modischen Eleganz ihres Ausdrucksverhaltens nähert und die den politischen Intentionen des Blattes nicht in die Quere kommen; wozu am besten die Bearbeitung einer leicht abseitigen Thematik sich eignet.

Im vorigen Absatz von „deren Bemühung" bis „nähert" liegt eine gewisse Ungerechtigkeit, die ich nicht zurückziehen mag, obzwar bedaure.

Zu Lebzeiten hätte Anders die Herausforderung vielleicht angenommen, um in laufende Kontroversen des *Tumult* aufklärend einzugreifen – so lange die Redaktion seinen Beiträgen auf einigermaßen faire Weise Raum gab, hätte er keinen Meinungsstreit gescheut, wenn es ihm denn dafür gestanden wäre; was man heute freilich nicht sagen kann. Aber Beiträge von Günther Anders aus dessen Nachlass einer solchen „Elite" anzuvertrauen, deren verunklarenden Machinationen bestenfalls durch die Auswahl der Texte ein wenig entgegen zu wirken, ihnen aber eigentlich und unvermeidlich den hübschen Paravent vor den dahinter versteckten rechtspolitischen Ambitionen damit verzieren zu helfen, verbietet sich von selbst und kommt überhaupt nicht in Frage.

Eigentlich schade.

P. S: Die Hefte Sommer 14 und Frühjahr 15 sind eingetroffen. Sie gaben Gelegenheit, die Entscheidung noch zu überprüfen. Das hat sie aber verfestigt:

Maschke und die Condition Humaine[17]

Statt eines Maschke-Beitrages im Sommer-Heft, schilt ein Rezensent[18] das einzige Buch, auf dessen Besprechung ich im *Tumult* gestoßen bin, dass es „ein

16 Verf. vermeidet, wenig inspiriert, den Ausdruck „Tuis", wegen © Bert Brecht. [Anm. d. Setz.]

17 Anno 1966 oder '67 war er sympathischerweise der Bundeswehr ausgewichen oder von ihr desertiert und über Paris oder die Schweiz nach Wien um Asyl gekommen. Hier fand er schnell Anschluss an eine intellektuell anspruchsvolle, wenn auch zahlenmäßig spärliche linke Szene, die in einem Hörsaal der Universität ihn vorgestellt hat. Zu einem politischen Guru avancierte er durch mitgebrachte Ideen des SDS, was in eine zarte Variante der weltweiten 68er-Bewegung münden sollte. Als er in Schubhaft kam, gab es sogar eine kleine Demonstration vor der „Liesl" an der Rossauer Lände, und als ihm welche mit guten Beziehungen nach dort eine Asylzusage aus Kuba vermitteln konnten, wurde er tatsächlich freigelassen. Etwa zwei Jahre später kam er, vom kubanischen Kommunismus, nicht unverständlich, ernüchtert zurück nach Wien, von wo ihn die gar nicht mehr gutwillige Behörde bald nach der BRD abgeschoben hat. Der dortige politische Prozess

einziges Ärgernis“ sei. Scharf rügt er den Autor für mehrere Unrichtigkeiten und besonders, dass zwei Fakten zu Maschke fehlten. Hingegen lobt er Rabehl, aber Rudi Dutschkes Dissertation über Lenin, zitiert er den Maschke, sei „so ziemlich das Dümmste“; verglichen mit „Machiavelli, Thomas Hobbes, Georges Sorel oder Carl Schmitt, allesamt Hausgötter … Günter Maschkes bis heute“. Der Rezensent hält also Maschke für einen Propheten der genannten mehreren Götter, nicht für den Ministranten Carl Schmitts, Priesters der Feindseligkeit. Warum? Er sagt es uns nicht, sondern teilt uns nur dieses sein Werturteil mit.

In der sechsten Ausgabe, *Frühling 2015* endlich der irrig bereits im Sommer-Heft vermutete Beitrag von Maschke, der in seiner – was sonst: – Schmitt-Paraphrase an zwei der drei Erbtraumata aller deutschen Rechtsaußen sich abarbeiten muss:

Nicht der Erste Weltkrieg, nein, sondern unbeugsam mit eurozentrischem Eigensinn: Der Vertrag von Versailles sei „die eigentliche Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“[19], dazu ein kleiner Schlenker gegen den unbekannten Pazifisten, der „nicht zugeben kann, dass es Schlimmeres geben mag als einen Krieg“. – Er hasst den Pazifisten, weil er den Krieg so liebt, und Hass macht nicht blind: Blindheit ist kein leichtes Schicksal, muss aber nicht hindern, vernünftig zu differenzieren; sondern Hass macht dumm: Wer hasst, läuft Gefahr, zu unterschätzen, was er hasst. Pazifist ist nicht, wer „nicht zugeben kann, dass es Schlimmeres geben mag als einen Krieg“, sondern jemand, der Besseres möchte als Krieg. Nicht fürs Nicht-Zugeben hasst er den Pazifisten, sondern weil dieser Blasphemiker den liebenden Glauben an die Weisheit des Krieges nicht teilt.

Also geschenkt. Wer könnte denn dieses Axiom der überwältigenden Mehrheit aller Menschen bestreiten, „dass es Schlimmeres geben mag als einen Krieg“? Dieses Axiom, zugleich die Geschäftsgrundlage der militärisch-industriellen Komplexe weltweit? Von dem sich die Existenz und Dotierung der Waffenlager und stehenden Heere ableitet? Die vorausgesetzte Bedingung der Möglichkeit des Zusammenschlusses der Alliierten gegen Hitlerdeutschland ebenso wie für das Schmieden und Schmieren der „Achse“? Auch gilt ja der Satz nicht bloß militärisch: Schlimmer als Krieg wären u. a.: der Aufprall eines größeren Kometen, Ebola- oder Pest-ähnliche Virus-Pandemien, gröbere Atomunfälle in dichtbewohnten Gebieten. – Maschke aber will mit dem Axiom, bescheiden genug, nur „Krieg“ und „Frieden“ als „reziproke Begriffe“ behaupten, deren sprachliche Untrennbarkeit er behauptet, woraus er ableiten möchte: „Jeder systematische, grundsätzliche Angriff auf die Erlaubtheit des Krieges“ (wie z. B., das zweite Trauma: die Siegerjustiz der Nürnberger Prozesse) wäre „ein Verstoß gegen die menschliche Natur/Kultur“ und, „anthropologisch wie geschichtlich, ein Un- und Widersinn“ sowie „ein Attentat auf die Condition humaine“. So tief können anthropologische Konstanten fliegen – haltlos schwankend zwischen einem begründungslos behauptenden, also assertorischen Urteil über die Natur des Menschen und einem Sittengesetz nach Art des Ehrenkodex der Samurai.

Aber süß, wie diese Schwundstufe alten Kämpfertums für seine „Condition humaine“ und einen ersehnten Angriffskrieg um Anerkennung und Erlaubnis flennt. Darauf pfeift, wer selbst noch zum Kämpfen aufgelegt ist. Ohne dekadente Risikoscheu griffe so jemand einfach an, streng nach dem Motto: „Alles Große steht im Sturm.“ Doch ist beherzte Praxis – so wenig wie Urteilslogik – Maschkes Sache offenbar nicht, der statt ihn zu führen, nur hemmungslos wie ein Blöder vom Angriffskrieg schwärmt: der sei „gescheiter als die klügsten Gelehrten des Völkerrechts“, und „falls wir das zweifelhafte Vergnügen haben, einmal in einer Welt ohne jeden Krieg zu leben, dürften wir nicht vom ‚Ewigen Frieden‘ sprechen, sondern allenfalls von der ‚Ewigen Harmonie‘, der ‚Ewigen Gewaltlosigkeit‘ oder ähnlichem.“ – Jetzt auf einmal. Vorhin waren sie noch, „Krieg und Frieden“, untrennbar reziproke Begriffe kraft Weisheit der Sprache, die Maschke soeben verlassen hatte, und er hat es noch nicht einmal bemerkt.

mit nachfolgender Strafhaft dürfte ihm, was Wunder, nicht gut bekommen sein, und weitere zehn oder fünfzehn Jahre später sahen ich und die Frankfurter Buchmesse ihn bereits als den eifrigsten Aussteller von Carl Schmitt; in der Nähe jenes hochgewachsenen ernsthaften Herrn, der nichts als Schmitts Fastnamensvetters Werk ausstellte: Arno Schmidt, „Zettels Traum“ – nun ja: „Abend mit Goldrand“ wird er wohl auch dabei gehabt haben –, mit eigener Koje beim S. Fischer Verlag; jedoch weit entfernt vom dritten Ein-Autor-Exhibitor in der anderen Halle, dem Selbstdarsteller Rudolf Rolfs, Prinzipal des Frankfurter Kabaretts „Die Schmiere“, Eigenwerbung: „Das schlechteste Theater der Welt“.

18 Stefan Dornuf: Unter dem Pflaster liegt Deutschland. Zu Manuel Seitenbechers Mahler, Maschke & Co. Rechtes Denken in der 68er-Bewegung? In: Tumult 3/2014, S. 57.

19 St. Germain ist ihm offenbar Hekuba, was den Österreicher in mir, dessen Staat das Diktat der Siegermächte dort nach Fläche und Einwohnerzahl auf ein Achtel geschrumpft hat, und der für diese Entlastung von der jahrhundertealten innerstaatlichen Nationalitätenreibung sowie Befreiung von dem angestammt mörderischen Herrscherhaus nach dessen letzten Tagen von Herzen dankbar ist, naturgemäß gegen Maschke aufbringen muss.

Neckisch ist an alledem nichts, allein: Der bierige Ernst macht halt nichts besser, wo alle übrigen anathematischen Bestimmungen aus der *Merkur*-Absage von Günther Anders pünktlich zutreffen.

Das dritte Trauma der deutschen Rechten, die verlorenen Ostgebiete, berührt er geistesgegenwärtig nicht, und so bleibt es reinste Spekulation, von welchem Angriffskrieg er wohl träumen möchte, wenn er, frisch wütend über „die eigentliche Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts", um die Erlaubtheit seiner Condition humaine und des unzweifelhaften Vergnügens eines Angriffskrieges bloß so im Allgemeinen auftrumpfend ansucht.

Aber nicht Maschkes „Revolution des Völkerrechts" war hier das Thema, sondern wie der *Tumult* damit umgeht. Dessen Offenbarungseid findet sich auf S. 17, abgelegt in der Fußnote mit dem Stern: Die Veröffentlichung erfolge „mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Herausgebers". Also wieder ein Vorabdruck? Fehlanzeige: Der Text war schon 2008, vor sieben Jahren in einer Festschrift zuerst erschienen. Er war schon gut abgehangen, als die Blattmacher ihn für den jetzigen Abdruck ausgesucht haben, ohne die leiseste Ambition, im Blatt eine Kontroverse darüber anzustoßen. Was also vorliegt, ist die nackte, absolut konformistische Wiederverlautbarung der propagandistischen Kriegslust des Maschke & Schmitt-Duetts[20] – als dessen Mikro dieser *Tumult* halt gerne firmieren möchte. Ob er glaubt, das bringe ihm Glück?

20 „Duett" allerdings nur, falls nämlich Maschke seinen Schmitt nicht gegen dessen eigene Intention hier neuerlich in den Verruf des Bellizismus bringt; gegen den Schmitt sich selbst doch verwahrt hatte. Und hat Schmitt nicht den „Friedensschluss" als „Sinn jedes nicht sinnlosen Krieges" bestimmt? Das klingt nicht ganz wie Maschke, für den „in einer Welt ohne jeden Krieg zu leben" ein „zweifelhaftes Vergnügen" darstellt und einen Schimpf, Frieden zu wünschen. Vielleicht ist's gar kein Duett, was da im *Tumult* so misstönend klingt, sondern ein Sologesang von Schmitts Mesner Maschke im Stimmbruch, Mikro-verstärkt.